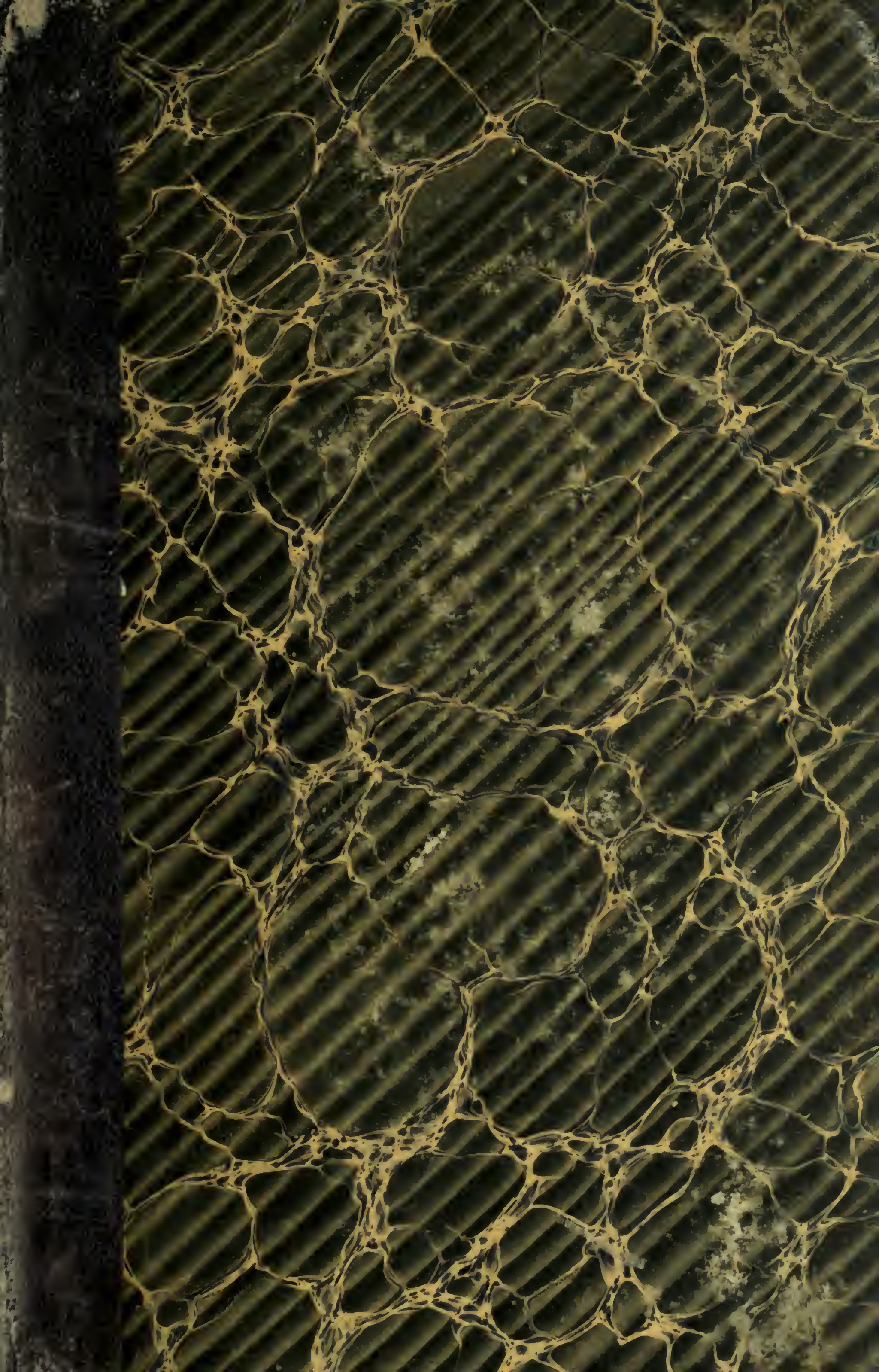


Studien

des

A. Gratry.



Erste Folge.

Ueber die Erkenntniß Gottes.



Regensburg.
Verlag von G. Joseph Manz.
1858.

Ueber

die Erkenntniß Gottes.

Von

A. Gratry,

Priester des Oratoriums von der unbefleckten Empfängniß.

Nach der fünften Originalauflage

mit Genehmigung des Verfassers ins Deütsche übertragen und mit Anmerkungen versehen

von

Dr. Konrad Joseph Pfahler,

Professor am Lyceum zu Eichstätt,

in Vereinigung mit

Joseph Weizenhofer und Michael Lefflad,

Domcooperatoren daselbst.



Erster Band.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1858.

Ihrem

hochverehrten Erzieher, Lehrer und väterlichen Freünde,

dem Hochwürdigsten Herrn

Dr. Joseph Ernst,

Domcapitular, Seminarregens und Rector des bischöfl. Lyceums zu Eichstätt,
Cameriere segreto Sr. Heiligkeit Papst Pius IX., ꝛc. ꝛc.,

widmen diese deütsche Ausgabe

als Zeichen

der Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe

die Herausgeber.

Vorwort

zur

deütschen Ausgabe.

Die erste Anregung, uns mit P. Gratry's Werken näher bekannt zu machen, verdanken wir einer ebenso gründlichen als geistvollen Recension des Baron von Eckstein in den historisch-politischen Blättern — Bd. 38, S. 31—53 und 135—157. Gleichwohl hatte uns eine gewisse Vorsicht oder das im Allgemeinen nicht ganz ungegründete und in Deütschland ziemlich weit verbreitete Vorurtheil gegen französische Leistungen auf den Gebieten des höheren Wissens bedenklich gemacht, und es wollte uns scheinen, als ob das gespendete Lob übertrieben sei. Dem war aber nicht so. Diesmal, wir ge-

stehen es offen, wurden wir nicht bloß überrascht, sondern geradezu beschämt und von unserer Befangenheit gründlich geheilt. Wir erkannten alsbald, daß wir einen eminenten Geist vor uns haben. „In der That," riefen wir mit P. Ramière, „die „Studien dieses Geistes haben in unseren Augen neben der „Summe der neüen Wahrheiten, welche sie der menschlichen „Gesellschaft bieten, eine noch ganz eigene Kraft und Bedeü„tung; sie erringen ihr etwas, was für sie noch kostbarer oder „wenigstens noch nothwendiger ist als die Wahrheit: sie haben „die Bestimmung, den Instinct der Wahrheit in den „Seelen wieder zu erwecken; die aus jedem Blatte strömende „Lebenswärme wird, so hoffen wir, viele todte oder erstarrte „Intelligenzen wieder zum Leben bringen." (Etudes de Theologie, de Philosophie et d'Histoire publiées par les PP. Ch. Daniel et J. Gagarin, tom. II, p. 88.)

Ja, wird der Menschengeist dergestalt in seiner Mitte, Einheit und Fülle gefaßt; wird der Gottessinn der Seele so lebendig in seiner Thatsächlichkeit aufgegriffen und analysirt; wird das moralische Element der vernünftigen Erkenntniß in seiner grundwesentlichen Unzertrennlichkeit von dem intellectuellen so schlagend hervorgestellt, grundsätzlich und geschichtlich erhärtet; wird bei aller Achtung vor dem syllogistischen Verfahren dennoch aus der natürlichen Stellung des endlichen Geistes und aus den Methoden und Resultaten aller Denker ersten Ranges und selbst aus der mathematischen Wissenschaft nachgewiesen, wie es neben, über

und vor der syllogistischen Methode ein natürlicheres, rascheres, dabei dem Ungelehrten wie dem Gelehrten gelaüfigeres, das sogenannte inductive oder inventive, d. h. ein Verfahren gebe, welches nichts anderes sei, als die gesunde Entwicklung und Bethätigung des göttlichen Sinnes oder des Sinnes für das Unendliche im Menschen; wird überdies zum Verständnisse gebracht, daß die Dürre und Unfruchtbarkeit des Wissens oder die todbringende Abstraction von der Vernachlässigung und die scheinbare Strenge und Wissenschaftlichkeit des Sophismus und Atheismus, insbesondere des Hegel'schen, gerade von der Umkehrung dieses Principal-Verfahrens der Vernunft herrühre; wird endlich die gemeinsame Quelle von Vernunft und Glaube so unverkennbar dargethan, ihr Unterschied so gründlich erörtert und zugleich die Möglichkeit einer wirklichen Trennung so entschieden zurückgewiesen; und wird all dieses, wie es bei Gratry in Wahrheit der Fall ist, mit einer so seltenen Freiheit des Geistes, die durch alle Schulen hindurch geht, ohne in den Schulen stecken zu bleiben, wird all dieses auf der Höhe des gegenwärtigen Wissens, getragen von der gesammten Wissenschaft und Tradition der Vergangenheit, mit ebenso viel Schwung als Gründlichkeit, mit ebenso viel Salbung als reicher Lebenserfahrung und in einer klaren und schönen, aber doch gemeinverständlichen Sprache entwickelt und vorgetragen, so daß es auch der Nichtgelehrte oder Laie fassen muß: dann ist der Wissenschaft ein wirklicher und wesenhafter Zuwachs und zugleich der

kranken Zeit, von welcher das vernünftige Erkennen ebenso sehr über- als unterschätzt wird, ein wahres Heilmittel dargeboten; es ist insbesondere gegen den Materialismus, den anjetzt so gewaltigen Feind des Glaubens und der Vernunft zumal, eine Schutzmauer aufgeführt, an der er sich umsonst den Kopf zerbricht, um sie niederzurennen; ja mit tiefer Ueberzeügung sprechen wir es aus: es ist dann ein in jeder Hinsicht vortrefflicher Schatz zu Tage gefördert, der keiner Nation vorenthalten oder schwer zugänglich bleiben, sondern in ehester Bälde ein Gemeingut der Welt, namentlich der katholischen Welt werden soll.

Inzwischen warteten wir zu, um eine fähigere Kraft als die unsrige ist, an eine deütsche Bearbeitung der Gratry'schen Werke Hand anlegen zu sehen. Da man in Deütschland so sehr beflissen ist, aus der politischen und belletristischen, vorzüglich aus der Bühnenliteratur der Franzosen selbst das Mittelmäßigste zu übertragen und gleichsam unseren Büchermarkt damit zu überschwemmen: so werden wohl auch, dachten wir, diese Meisterwerke Zulaß und Eingang finden. Aber vergebens. Sofort entschlossen wir uns, eine deütsche Ausgabe herzustellen. Wir fühlten uns bald um so mehr dazu angespornt, als wir gewahrten, daß die Sympathien für Gratry's Schriften in Deütschland sich zu regen beginnen und daß in Frankreich der Beifall der ernsteren Gemüther aller Classen und Stände sich zu einem wahren Jubel gesteigert hat. Es sei uns gestattet, von den vielen Zeügnissen und Belegen, die wir anführen könnten, nur einige auszuheben.

Von der so lesenswerthen Recension des Baron von Eckstein und der Kritik des P. Ramière haben wir bereits gesprochen. Das glänzendste Zeügniß für Gratry's Schriften ist, daß die französische Akademie auf die Initiative und den Vorschlag Guizot's das vorliegende Werk, ehe noch die zwei folgenden erschienen waren, gekrönt hat. Dieser Act hat um so größeres Gewicht, je mehr man weiß, wie sparsam jene Akademie mit ihrem Lobe für katholische Schriftsteller ist.

Eine Recension Lenormant's in dem von den ersten Capacitäten Frankreichs unterstützten Correspondant vom 25. October 1853 beurtheilt Gratry's Werk von der Erkenntniß Gottes aüßerst günstig und citirt folgende Stelle aus einem Briefe des Grafen Montalembert: „Eben habe „ich den zweiten Band der Erkenntniß Gottes von P. Gratry „gelesen. Kennen Sie im Fache der Philosophie etwas Besseres „seit dem siebenzehnten Jahrhunderte? Ich meines Theils ge„stehe, daß ich unter den Werken unserer gegenwärtigen Ge„lehrten nichts erblicke, was damit verglichen werden könnte."

Derselbe Correspondant hat in seiner Nummer vom 25. Januar 1854 eine Kritik Foisset's, eine in Frankreich sehr geschätzte Kritik, worin es heißt: „Seit dem siebenzehnten „Jahrhundert weiß ich kein Werk zu nennen, das sich um die „Wahrheit mehr verdient gemacht hätte, und ich fühle das Be„dürfniß, dies auszusprechen."

Noch mehr: P. Gratry, der gleich Anfangs seine Studien unter den Schutz und Segen der Kirche stellte, hat auch bereits

die Freüde gehabt, daß fast alle Bischöfe Frankreichs ihre Stimme erhoben haben, um seine Werke Priestern und Laien zu empfehlen. Selbst Hirtenbriefe haben auf seine Studien Bezug genommen. So enthält das Pastoralschreiben des Bischofs von Nismes vom Beginn des Jahres 1857, das den Titel trägt: „Sommes-nous ennemis de la Philoso-„phie?“ folgende Stelle: „Hat nicht erst neülich die Aka-„demie eine Abhandlung von der Erkenntniß Gottes „mit ihren Lobsprüchen und Ehren gekrönt, eine Abhandlung, „die ein wahres Prachtstück von Weisheit, Gelehrsamkeit, Be-„weiskunst und selbst von Poesie ist?“ ....

Dies sind allerdings nur Worte; aber auch die That fehlt nicht. Von der Erkenntniß Gottes, die im Spätsommer 1853 erschien, ist bereits die fünfte Auflage nothwendig geworden, und von den zwei folgenden Werken sind gleichfalls neüe Editionen im Zuge.

Doch wir wollen dem Urtheile des deütschen Publicums nicht vorgreifen; aber die Hoffnung können wir nicht unterdrücken, daß man uns Dank wissen werde, unsere Literatur mit einem so gediegenen Werke bereichert zu haben.

Mit Ausnahme einiger Anmerkungen haben wir im Wesentlichen das Original mit gewissenhafter Treüe wiedergegeben. Nur den allgemeinen Titel „Philosophie“ haben wir in „Studien“ umgeändert und zwar mit Genehmigung des Verfassers aus dem Grunde, weil bei uns der Name „Philosophie“ in Folge des entsetzlichen Mißbrauchs, der damit getrieben wurde

und wird, für viele Gemüther ein wahres Gespenst und jedenfalls vielen Mißdeütungen unterworfen ist. Den Umfang des ersten Bandes von der Erkenntniß Gottes haben wir dahin erweitert, daß die vom Verfasser selbst gemachte erste Abtheilung ganz in diesen Band aufgenommen wurde und der zweite mit der zweiten Abtheilung beginnt; dafür werden wir dem zweiten Bande eine „Studie über die Sophistik unserer „Zeit" beigeben, die Gratry schon zwei Jahre früher edirt hat und die sich unseres Erachtens sehr gut an den Abschluß des zweiten Bandes anreihen läßt.

Daß an der Spitze einer deütschen Ausgabe drei Namen stehen, ist nichts Neües mehr und kann daraus kein Präjudiz gegen die Bearbeitung selbst gefolgert werden. Vielmehr ist damit dem Publicum Bürgschaft geleistet, daß die Gratry'schen Schriften, bis jetzt sechs Bände an der Zahl, binnen Jahresfrist, so Gott will, unfehlbar erscheinen werden. Auch ist es selbstverständlich von großem Belange, wenn in Hinsicht auf so wichtige Materien ein geistiges Zusammenarbeiten von Mehreren stattfindet, sollte es auch nur zur gegenseitigen Controle dienen. Uebrigens ist dafür gesorgt, daß dieses Zusammenarbeiten der Uebersetzung selbst nicht schaden kann; denn die Gesammtredaction des deütschen Textes wie auch die Anmerkungen unterliegen nur einer einzigen Hand.

Eine große Ehre und Freüde ist es für uns, daß wir diese Frucht unseres Zusammenwirkens unserem hochverehrten Gönner widmen durften. So wie wir Niemanden wüßten, dem

wir den Tribut der Pietät mehr schuldeten, so wissen wir auch Niemanden, der selbst den in Gratry's Schriften wehenden Geist seit Jahren zu nähren und zu pflegen mehr beflissen gewesen wäre, und der sie auch darum mit aufrichtigerer Freüde begrüßt und uns zur Herausgabe ermuntert hätte.

Nicht unterlassen dürfen wir, dem Herrn Baron von Eckstein für sein überaus freündliches Entgegenkommen auf unsere brieflichen Anfragen, sowie gleichzeitig dem Herrn Verfasser selbst für seine, wir können sagen, brüderliche Liebe in der nöthigen Correspondenz öffentlich unseren Dank auszusprechen.

So möge nun, das ist des Verfassers und unser eigener innigster Wunsch, dieses Werk recht viele Leser finden zur Ehre Gottes, zum Heile der Seelen und zur Erhöhung der katholischen Wissenschaft!

Eichstätt, am Pfingstfeste, 23. Mai, 1858.

Dr. K. J. Pfahler,
Lycealprofessor.

Vorbemerkung

zur

fünften französischen Auflage.

In der vorliegenden Ausgabe wurde eine ansehnliche Zahl von Fehlern ausgebessert, die in den früheren Editionen über-sehen waren.

Außerdem wurde über den heiligen Anselm ein eigenes Capitel in den Text eingereiht, während in der vierten Ausgabe die so wichtige Theodicee dieses Heiligen nur als Anhang erschien.

Vorrede

zur

zweiten Auflage.

Seitdem wir dieses Werk der Oeffentlichkeit übergeben haben, ist uns die erhebendste und kostbarste Aufmunterung zu Theil geworden, die ein Priester und ein katholischer Christ nur immer erhalten kann. Der Statthalter Jesu Christi hat sich gewürdigt, an uns folgendes Schreiben zu richten:

Dilecto filio presbytero, ***Josepho Augusto Alphonso Gratry****, Oratorii Conceptionis Immaculatae, Lutetiae Parisiorum.*

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Perlatum ad Nos est exemplar operis quod *De Cognitione Dei* exarare ac typis in lucem publicam

edere voluisti. Agimus tibi, dilecte fili, pro munere hujus operis debitas gratias, quamvis ob continuas apostolici Nostri muneris occupationes, nihil quidpiam de illo adhuc degustare potuerimus. Perge autem laboribus tuis de Ecclesia mereri, ac praeclaros tuae in Nos, sanctamque hanc Petri sedem obsequii, devotionis ac pietatis sensus, omni studio fovere ac tueri. Et Nostrae pignus praecipuae charitatis habeto Apostolicam Benedictionem quam coelestis omnis praesidii auspicem tibi ipsi, dilecte fili, ac sodalibus tuis universis, intimo paterni cordis affectu amanter impertimur.

Datum Romae, apud S. Petrum, die 10 junii anni 1854, Pontificatus Nostri VIII.

PIUS P. P. IX.

Dieser Segen ist in unser Herz gedrungen und wird darin verbleiben. Mit neüem Eifer werden wir nun arbeiten und uns von Gott für unsere Bemühungen keine anderen Beweggründe erflehen, als die Liebe zu unseren Brüdern, die Liebe zur Kirche, zu der in ihrem Mittelpunkte, dem sichtbaren Stellvertreter Jesu Christi, geeinigten Kirche. —

In Betreff der günstigen Aufnahme, die unser Buch im Publicum gefunden, sehen wir uns veranlaßt, die vielen uns gespendeten Lobsprüche auf das gebührende Maß zurückzuführen. Dabei verhehlen wir es uns jedoch nicht, daß wir einen guten Theil dieses Wohlwollens dem Umstande zu danken haben, daß wir Oratorianer sind.

Ausgezeichnete Schriftsteller, deren Strenge wir zu fürchten Grund hatten, haben uns im Gegentheile auf sehr ehrenwerthe Weise aufgerichtet. Wir danken denselben von ganzem Herzen;

und wenn uns ihr hochherziger Beistand, wie wir hoffen dürfen, je behilflich ist, irgend einer Seele, die ohne sie uns kein Gehör geschenkt hätte, einiger Maßen zu nützen; so werden wir Gott aus dem Grunde des Herzens bitten, daß er ihnen diesen Nutzen hundertfach vergelten möge.

Wohl dürfen wir uns kaum erlauben, jener erlauchten Versammlung, die sich geneigt zeigte, unsere Arbeit mit ihrem Beifall zu beehren, unseren Dank auszusprechen. Aber man gestatte uns zu sagen, daß es ein tröstender Anblick sei, zu sehen, wie die französische Akademie, in deren Schooße man vor fünfzig Jahren den Namen Gottes nicht auszusprechen wagte, heützutage in dem Vortrage ihres Berichterstatters die Bemühungen der an den Glauben wieder anbindenden Philosophie mit einer so ehrenwerthen Geneigtheit und einer so beredten Ueberzeügung aufnimmt, und wie sie zu gleicher Zeit das verblendete und unglückliche Jahrhundert, welches in Frankreich das Licht der Philosophie auslöschte, indem es die Fackel des Glaubens nach Kräften zu Boden stieß, durch den Mund ihres Vorstandes auf die großartigste Weise verdammt.

Möchte Gott dieser neüen Herzensrichtung der denkenden Männer seinen Segen angedeihen lassen! Ohne Zweifel ist es auch diesem religiös guten Willen zuzuschreiben, daß mehrere achtbare Männer den Namen des Oratoriums günstig aufgenommen und das Erscheinen unseres Buches als Anlaß benützt haben, um sich über unsere bescheidenen Anfänge wohlwollend zu aüßern. Weil man aber das Augenmerk auf uns zu richten für werth gefunden, so ergreifen wir diese erste sich darbietende Gelegenheit, um über den Geist, mit welchem sich das Oratorium der unbefleckten Empfängniß zu durchdringen sucht, einige Worte hier anzufügen.

Das Studium Hand in Hand gehend mit dem Gebete, „das Forschen nach der Tiefe der Wahrheit in der Einsamkeit," wie Bossuet sagte, die Zurückführung der verschiedenen Wissenschaften auf unseren Herrn Jesus Christus und insbesondere ein glühender priesterlicher Eifer für das Heil der Seelen und die Ausbreitung des Reiches Gottes: das ist die Idee, die uns der schöne Name des Oratoriums auszudrücken scheint. Der heilige Philippus von Neri und Baronius zusammengehalten, die Väter de Berulle und de Condren, Thomassin und Malebranche [1]) und unsere ehrwürdigen Brüder in England, Newman, Faber und die übrigen gelten uns als die Muster der Liebe, der Aufopferung, des Gebetes, des göttlichen und menschlichen Wissens und des priesterlichen Eifers, denen von ferne zu folgen unser sehnlichster Wunsch ist.

Was ist denn aber das Oratorium der unbefleckten Empfängniß an und für sich? Ist es das Oratorium des heiligen Philippus von Neri? Nein; denn wie man uns in Rom begreiflich machte, als wir dem Oberhaupte der Kirche unseren

---

1) Es versteht sich wohl von selbst, daß wir die Irrthümer Malebranche's, die von Bossuet und Fenelon so scharf gerügt und überdies vom heiligen Stuhle verworfen sind, zu adoptiren keineswegs im Sinne haben. Wir mußten sogar im vorliegenden Werke einen Theil seiner Irrthümer bekämpfen. Nichtsdestoweniger glauben wir mit dem Cardinal Gerdil, mit den Barnabiten zu Rom und ihrem gelehrten P. Vercellone, mit der Universität Löwen und so vielen anderen, daß Malebranche über die philosophische Fundamentalfrage Ströme des Lichtes, des belebenden Lichtes ausgegossen habe und daß man mit Maistre von ihm sagen muß: „Frankreich ist nicht stolz genug auf seinen Male„branche."

Plan und den ersten Entwurf unserer Fundamentalstatuten unterbreiteten, läßt sich die Regel des heiligen Philippus von Neri mit einem der besonderen und wesentlichen Zwecke, um derenwillen uns der heilige Vater seinen Segen gegeben hat, nicht vereinbaren. Sind wir dann genau genommen das alte Oratorium Frankreichs? Hier ist zu unterscheiden. Wir sagen: ja; denn wir haben seine Regel und seine Form bis auf Weniges, indem wir nämlich änderten, was heützutage gewiß auch eine General-Versammlung des alten Oratoriums ändern würde. Weil wir aber weit entfernt sind, die doppelte Verirrung, die dem alten französischen Oratorium seine Schattenseite gegeben hatte, in irgend einem Stücke fortsetzen zu wollen, und weil wir ganz im Gegentheile des Glaubens sind, daß diese Tendenzen die Geißel der Religion gewesen waren oder es noch sind; so haben wir in unseren Fundamentalstatuten nach dieser Richtung hin entscheidende Maßregeln getroffen und sie dem Oberhaupte der Kirche zu Füßen gelegt. Und wir glauben festiglich, hierin nichts gethan zu haben, was nicht alle Väter und alle großen Männer der Oratorien in Rom und Frankreich mit uns gethan hätten und im Himmel billigten.

Aus diesen Gründen haben wir auch an dem Namen des Oratoriums eine Aenderung vorgenommen, die von den Bezeichnungen des heiligen Philippus von Neri oder des Cardinals de Berulle abweicht. Mit Gutheißung des apostolischen Stuhles haben wir uns anstatt des Namens: Oratorium Jesu oder Oratorium Mariä, einen dritten Namen, nämlich: Oratorium der unbefleckten Empfängniß, angeeignet, ein Name, der in unseren Augen die beiden anderen in sich schließt. Wir hegen die Zuversicht, daß dieser Name Licht und Kraft in sich trage, und vielleicht ist es uns bald gegönnt, an den Tag zu legen, worin diese Kraft und dieses Licht bestehe.

Haben wir nach all diesem noch nöthig, hinzuzufügen, daß der unselige theologische Streitkampf, der ein ganzes Jahrhundert geärgert hat, der das Oratorium Jesu, wenigstens in einigen seiner Glieder, öfters in feindselige Fehde mit der Gesellschaft Jesu versetzte, in unseren Tagen nicht wieder entbrennen kann? Der eigentliche Anlaß dieses gelehrten Zankes ist nunmehr beseitigt. Will man — darüber ist heützutage das Oratorium mit den Jesuiten, [2]) ja mit der gesammten Kirche einig — will man entschieden brechen mit dem düsteren Geiste einer finstern Religion, welche die Seele so sehr in Schrecken gesetzt hat;

---

2) Der liebenswürdige und hellsehende Joubert, vielleicht der vorurtheilsfreieste unter allen Schriftstellern unseres Jahrhunderts, aüßert sich in dieser Beziehung also:

„Die Jansenisten verharren bei dem Ungewissen, Dunklen, „Betrübenden und gleiten über das Andere hinweg: sie verdunkeln die hellen und tröstlichen Wahrheiten durch das Dazwischenstellen der undurchsichtigen und schrecklichen .... Die Theologie, „wie sie dieselbe darstellen, hat nur die Hälfte ihres Umfanges, „und ihre Moral betrachtet Gott nur mit einem Auge .... „Es hat den Anschein, daß sie Gott lieben ohne Liebe und nur „aus Vernunft, aus Pflicht und Gerechtigkeit. Die Jesuiten hingegen scheinen ihn aus Hinneigung zu lieben, aus Bewunderung, „Dankbarkeit, Zärtlichkeit und Freüde. In ihren Erbauungs-„Büchern herrscht eine gewisse Freüdigkeit, weil darin Religion „und Natur im Einklang sind. In jenen der Jansenisten jedoch „herrscht Trauer und religiöse Gezwungenheit, weil darin die „Natur fortwährend von der Religion in Ketten gelegt ist. Die „Jansenisten sagen, man müsse Gott lieben, die Jesuiten machen „ihn lieben .... die Jansenisten ziehen die Regel dem Guten „vor; die Jesuiten der Regel das Gute .... Die Jansenisten „haben einen zu großen Abscheü vor der Natur, die ja doch „Gottes Werk ist."

welche eine Ausgeburt Calvin's ist; welche Verdammung ausspricht über die Natur, Verdammung über die Vernunft und Aechtung über die Freiheit; welche für die Kunst, für die Wissenschaft, für die menschlichen Bestrebungen überhaupt nur Verachtung kennt, welche den Fatalismus wieder heraufbeschwört; welche das Heil der Seelen unmöglich macht; welche überall Schrecken sucht; welche endlich vergißt auf das Evangelium und auf das heilige Herz Jesu, und wie die Arme des gekreüzigten Heilandes immer ausgestreckt sind, um alle Menschen zu umfangen —: will man brechen mit diesem gefährlichen Fanatismus, den noch allzu viele Geister mit dem Christenthume verwechseln; so ist es nothwendig, daß man den Jansenismus gänzlich bis auf die letzten Fasern austilge; es ist nothwendig, daß man ihn in unserem siebenzehnten Jahrhunderte, in unseren größten Auctoren, bis in die kleinsten Windungen und Auslaüfe brandmarke, und daß die Oratorianer dieselben gerade in ihrem bewährtesten Schriftsteller und in dessen erhabenster Rede mit aller Sorgfalt aufzufinden und auszumerzen wissen. Von diesem Glauben sind wir alle durchdrungen. Es gibt also keinen Streitpunkt mehr. Das Oratorium, wenn es anders etwas ist, und die große und heilige Gesellschaft Jesu haben nur mehr brüderlich Hand in Hand zu gehen.

Der andere Punkt, in Betreff dessen viele Oratorianer geirrt haben, ist heützutage unter den Katholiken eine, wie uns daücht, abgemachte Frage. Wer möchte heützutage geduldig hinnehmen, was Cardinal de Bausset über die Versammlung von 1682 schrieb? Wer würde ihm nicht mit Maistre zurufen: „Hier, Eminenz, ist der Punkt, wo wir auseinandergehen!“ Wir alle wollen die innigste Einheit der Kirche nach innen, eine endlich einmal von aller nationalen Scheidung freie Einheit. Wir alle wollen die Freiheit der

Kirche nach außen, gegenüber den zeitlichen Gewalten; denn der Umsturzschwindel und die Schmach der verblendeten Staaten, welche die Gewissen unterdrückten, schweben uns allen vor Augen. Wir verlangen nur, daß man nie auf das Wort des Herrn vergesse: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und „Gott, was Gottes ist." Und mit dem heiligen Anselm sagen wir: „Nichts auf dieser Welt hat Gott so lieb, wie die „Freiheit seiner Kirche." [3])

Doch die Bescheidenheit dürfte uns gebieten, da wieder anzubinden, wo wir den Faden abgebrochen haben. Um was es sich eigentlich handelt, ist die zweite Auflage des Buches: Von der Erkenntniß Gottes.

Vorerst haben wir zu bemerken, daß dieses Buch zunächst die philosophischen Meinungen seines Auctors ausspricht, nicht aber das, was man die Philosophie des Oratoriums nennen könnte. Das Oratorium hat weder eine besondere Theologie, noch eine besondere Philosophie. Das Oratorium nimmt sich wohl in Acht, eine Schule zu bilden, ausgenommen etwa die Schule des Friedens, die an dem Mittelpunkte der Wahrheit festhält, indem sie die geistige Liebe bethätigt, die Extreme vermeidet, alle haltbaren Meinungen ausgleicht oder gelten läßt. Wenn Bossuet von der „heiligen Freiheit" des Oratoriums redet, so spricht er ein großes Wort aus, an das wir uns wirklich halten. Wo läßt sich aber die Freiheit geltend machen, wenn nicht in der Philosophie? Die Zeit der irdischen Meister, auf deren Wort die Schüler schwören, ist vorbei. Man gestatte uns darum, das Wort des Herrn in Ausübung zu bringen:

---

3) Nihil magis diligit Deus in hoc mundo quam libertatem Ecclesiae suae. *Epist.* IX. *lib.* IV.

„Nennet Niemanden auf der Welt eüeren Meister; ihr alle habt „nur einen Meister, welcher ist Christus.“ Es kann also nicht in unserer Absicht liegen, daß Einer für Alle denke; lieben wir nur einander, und es werden sich dann unsere Geister zu einigen wissen und in der Einheit der Wahrheit sich in einen festen Bund zusammenschließen.

Zwei sehr gründliche Kritiken über unser Werk Von der Erkenntniß Gottes sind uns zu Gesichte gekommen. Man hat uns vorgeworfen und mit Grund, daß wir dem heiligen Anselm kein eigenes Capitel gewidmet hätten. Wir versprachen, diese Lücke auszufüllen. Wirklich wurde Hand ans Werk gelegt und die Arbeit war fast vollendet, als uns eine schmerzvolle Krankheit Einhalt gebot. Inzwischen war die zweite Ausgabe zu Ende gediehen und mußte für diesmal davon Umgang genommen werden.

Eine andere Recension rügt — und auch dies mit Recht — unsere Kürze in Anbetracht dessen, was wir das Infinitesimal-Verfahren nennen. Wir haben die Behauptung aufgestellt, daß die Vernunft außer dem Syllogismus noch ein zweites, ebenso strenges, im wirklichen Leben ganz gewöhnliches, in der Theorie sehr wenig gekanntes Verfahren habe, und daß dessen Regeln durch den Infinitesimalcalcul zur Bestimmtheit erhoben worden sind, „indem dieser,“ wie Leibnitz sich ausdrückte, [4]) „davon wirklich Gebrauch machte.“ Man sagt, diese so wichtige und in ihrer Erscheinung so neüe Behauptung sei von uns nicht sattsam bewiesen worden. Darauf könnten wir ohne Zweifel erwidern, daß unsere zwei Bände Von der Erkenntniß Gottes großen Theils zum Zwecke haben, diesen Beweis her-

---

3) *Nouv. essais*, liv. IV, chap. III, §. 19.

zustellen. Gleichwohl müssen wir gestehen, daß wir über den delicaten Punkt, über die Frage, ob und in wiefern das Verfahren, das Gott beweis't, und das geometrische Infinitesimalverfahren bestimmt identisch sind, uns zu kurz gefaßt haben. Es geschah dieses absichtlich. Wir behielten uns nämlich vor, diesen Punkt an seinem eigentlichen Orte, d. i. in der Logik, in das volle Licht zu setzen. Unsere Abhandlung über die Logik ist nun fast im Drucke vollendet und soll innerhalb weniger Wochen erscheinen. In derselben werden wir unsere Idee umständlich auseinandersetzen und uns erlauben, in diesem Betreffe an competente Männer eine Bitte zu richten. Wir werden sie nämlich ersuchen, daß sie unsere Abhandlung, wenn sie von ihnen gelesen ist, sorgfältig prüfen und sich dann dafür oder dagegen aussprechen möchten. Es soll dies keineswegs eine Herausforderung an den Widerspruch sein; im Gegentheile, es ist nur das aufrichtige Verlangen, über einen Gedanken, der für uns sehr wenig Gewicht hat, sobald er nicht vollständige Anerkennung findet, aufgeklärt, berichtigt oder unterstützt zu werden. Bis zu diesem Augenblicke halten sich die gewiegteren Stimmen in der Schwebe; noch keine hat unsere Behauptung geradezu bestritten. Einige betrachten sie als wahr.

Wäre es denn nicht von sehr großem Interesse für die Wissenschaft, wenn sie über diesen Punkt zur Gewißheit gelangte? Ist unsere Darstellung dieses Verfahrens, mittelst dessen sich die Seele ohne Mittelglied, aber gestützt auf Gott, zu einer Behauptung erschwingt, die inhaltvoller ist, als der ostensible Ausgangspunkt des Gedankens; ist diese Darstellung Taüschung oder Wahrheit? Ist sie ein klarer und wahrer Blick in eine tiefe Thatsache der Seele, die bei dem so verwickelten Leben des Geistes, von der Speculation noch nicht scharf und richtig wahrgenommen wurde? Wir werden uns in unserer Logik

nach Kräften bemühen, alle Mittel darzubieten, um über diese Frage zu entscheiden. Ueberdies haben wir uns bestrebt, möglichst klar zu sein. Es ist diese Logik ebenso wenig abstract und den Laien wenigstens ebenso zugänglich, als das vorliegende Werk, welches nach mehrfacher Versicherung von Allen gelesen werden kann. Wenn wir uns nicht irren, so ist es uns gelungen, die Idee des Infinitesimalcalculs der geistigen Tragkraft jedes unterrichteten Lesers nahe zu bringen, wenn auch dessen mathematische Vorkenntnisse noch so schwach oder mangelhaft sein mögen. Einige Stunden überlegter Aufmerksamkeit — und es wird, wie wir sicher hoffen, genug sein, um uns zu begreifen.

Und nunmehr, wenn die letzten Blätter dieser Logik corrigirt sind, wollen wir von der Logik, von der Metaphysik, von der Abstraction mit Freüde Abschied nehmen. Man wird uns das Zeügniß nicht vorenthalten können, daß wir uns nie mißbraüchlich mit dem Abstracten befaßt, daß wir es unserer Seele, unserem Glauben nicht gewehrt haben, in unsere Gedanken hinabzusteigen. Aber dennoch drängt es uns, auf ein anderes Gebiet der Philosophie, auf ein besseres, lebensvolleres und, so Gott will, belebenderes Gebiet überzugehen. Die Zeiten, die Erfahrung, das flüchtige Leben, der bevorstehende Tod, die über der Welt hängenden Geißeln, der Anblick der Leiden des Menschengeschlechtes und so viele vom Schmerz durchbohrten Seelen: alles dieses hält unser Herz inmitten der philosophischen Arbeit beständig in sorgenvoller Unruhe, und es ist, wie wenn es uns, bisweilen als Widerhall der Stimme unserer Freünde, zurufe: Was thust du? warum bist du Priester? Wirst du bis zum Ende dein Leben damit zubringen, daß du mit Kindern oder mit Gelehrten von Metaphysik redest? Wozu diese subtilen Untersuchungen, an welchen Jene, deren Antheil das Leiden, und zumal Jene, deren Loos das Sterben ist, kein Interesse

haben? Wozu diese noch allzu gelehrte und gewählte Sprache, die nicht Allen verständlich ist und nicht alle Herzen tröstet? Ach! werde ich in Demuth erwidern, ich habe nur einige Versuche machen wollen, um die edelsten unter unseren jungen Leüten, die von dem Trugbilde der Wissenschaft verführt, die von diesem Trugbilde so oft der Liebe, der Tugend und Religion tief entfremdet werden, einer todathmenden Abstraction und einer verkehrten Speculation zu entreißen! Ich habe mich nur bemüht, ein Hinderniß, das dem Leben und der Gnade Gottes im Wege steht, gründlich zu überwältigen. Vielleicht ist dieser Versuch einer lebendigen Logik, vielleicht jenes letzte Buch, das den Titel führt: Die Quellen, vielleicht ist es im Stande, einige Seelen, die Licht und Feüer zugleich vertragen können, aufzuklären. Es möge uns nun nach dieser Bemühung gestattet sein, von der abstracten Seite der Wissenschaft abzulassen und mit Malebranche zu sagen: „Ich will mich nur mehr mit Moral und „Religion befassen." Ich will nur mehr die Seele und ihre Zukunft, die Menschheit und ihre Bestimmung auf Erden und im Himmel betrachten. Mit diesem Verlangen gehe ich an das Werk Von der Erkenntniß der Seele: eine Arbeit, die mir, wie ich glaube, der Wille Gottes auferlegt. Ich will also versuchen, die Seele im Angesichte Gottes wohl zu erkennen, und insbesondere ihr Leben, ihren Tod, ihre Unsterblichkeit zu betrachten. Wenn sich mir mit der Gnade Gottes etwas Schönes, Wahres und Tröstendes zeigt, will ich es mit einfacherer Herzens-Sprache niederschreiben. Ach! daß ich nicht mit Thränen, mit Feüer, mit Harmonien oder mit Wohlgerüchen schreiben kann! Ich würde dann alle Seelen rühren: die demüthigen Herzen, die nichts vom Denken wissen, sanft aufhellen, und die stolzen Geister, die nur vom Denken wissen wollen, in Thränen auflösen!

Vorwort

zur

ersten Auflage.

Unserer Pflicht gemäß haben wir diese Abhandlung **Ueber die Erkenntniß Gottes** dem hochwürdigsten Erzbischofe von Paris zur Prüfung vorgelegt und hat derselbe den Druck gestattet.

Auch wurden beide Bände nach Rom gesandt und von einem Consultor des Index untersucht. Der gelehrte Examinator hat aber die Erklärung abgegeben, daß sich darin nichts finde, was unter dem theologischen Gesichtspunkte eine Censur verdiene.

Außerdem haben uns seit dem Drucke dieses Werkes die veröffentlichten Acten des Concils von Amiens, welche gleichfalls

die Bestätigung des heiligen Stuhles erhielten, in hohem Grade Muth eingeflößt. Es läßt sich nicht verkennen, daß wir, genau genommen, nichts anderes zu erörtern bemüht waren, als die Lehren, welche das Concil zu festen Beschlüssen erhoben hat.

Wir glauben mit dem Concil von Amiens, daß die abstracte Philosophie, d. h. jene, welche alle Verbindung mit der Theologie und den übernatürlichen Wahrheiten der Offenbarung künstlich abschneidet, nicht mit Nutzen vorgetragen werden könne. [1]) Die Philosophie von aller Theologie losschälen zu wollen, ist unseres Erachtens ein ebenso verkehrtes Unterfangen, als sie von den mathematischen und Naturwissenschaften trennen und eine Metaphysik erzielen zu wollen, ohne daß man auf die sichtbare Welt und auf die Geheimnisse der Mathematik Bedacht nehme. Die Vernunft von dem übernatürlichen Lichte isoliren wollen, ist keine geringere Verkehrtheit, als die der Idealisten, die sie von dem physischen Lichte der Sinne isoliren wollen.

Wir glauben, daß es, unter dem Beistande des Lichtes von oben, eine christliche Philosophie gibt, die hoch über der natürlichen Philosophie der Alten und über der sterilen Arbeit der losgetrennten Denker steht, welche außerhalb des Christenthums und gegen dasselbe sich bewegen. Wir glauben und sind es darzuthun bemüht, daß die Fürsten der katholischen Theologie, der heilige Augustin und der heilige Thomas von Aquin, die größten Philosophen im eigentlichen und bestimmten Sinne des

---

1) Qui ergo proclamant lectiones philosophicas catholicarum scholarum ita instituendas, ut a lumine supernaturali praescindantur, illi aut somniarent abstractionem quae mere fictio est, aut .... (cap. XVI).

Wortes sind. Wir setzen sie als Philosophen über Platon und Aristoteles, die wir ihrerseits sehr hoch stellen. [2])

Wir glauben ferner — und das Concil von Amiens bestätigt es —, daß man zwei Uebertreibungen zu vermeiden habe, wenn es sich um die Kraft der menschlichen Vernunft handelt: die eine, welche die absolute Unmacht der Vernunft proclamirt, und die andere, welche jede Wahrheit, auch die religiöse, für einen Ausfluß der menschlichen Vernunft ansieht. [3])

Mit dem Concil glauben wir, daß es ein der beständigen Lehre der katholischen Schulen entgegengesetzter Irrthum ist, die natürliche Vernunft als unmächtig anzugreifen und die Kraft der haltbaren Argumente zu bestreiten, welche die Existenz Gottes und die anderen von der Theologie praeambula fidei genannten Wahrheiten beweisen. Im Einklange mit der Tradition der großen christlichen Jahrhunderte erklärt das Concil diese Wahrheiten für solche, die mit dem natürlichen Lichte der Vernunft erfaßt und bewiesen werden können. [4])

---

2) Clarissimi Patres et Theologi, et eminentes quidam philosophi christiani, dum omnium veritatum complexionem intuentes mutuam earum irradiationem speculabantur, conceptus attigerunt, ut nemo nescit, sublimiores, quibus philosophicas etiam quaestiones vividioris lucis radius penetravit (cap. XVI).

3) Notandum est, in quaestionibus de rationis humanae conditione, duo esse extrema, doctrinae catholicae prorsus contraria: unum scilicet quo, in statu naturae lapsae, rationis vires penitus extinctas fuisse affirmatur; alterum quo omnes religionis veritates hominibus illucentes rationis humanae emanatio esse dicuntur (cap. XVI).

4) Dum rationalismum impugnant, caveant etiam, ne rationis humanae infirmitatem quasi ad impotentiam reducant. Hominem, rationis exercitio fruentem, hujus facultatis applicatione

Auch glauben wir, es heiße der Religion einen sehr schlechten Dienst erweisen, wenn man sie mit Luther, Calvin, den Jansenisten und Lamennais dem philosophischen Skepticismus in die Arme treibt; und die Jesuiten haben sich unseres Erachtens dadurch, daß sie zu allen Zeiten, von Luther bis herab auf unsere Tage, gegen diese unselige Richtung kämpften, um die Kirche und um die ganze Gesellschaft wohl verdient gemacht.

Anstatt die Vernunft zu entmuthigen, muß man ihr heützutage Muth einflößen, ja, wie einer der edelsten Geister unserer Zeit gesagt hat [5]: es ist nun an uns, an uns Christen, die

---

posse percipere aut etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas existentia Dei, animae spiritualitas, libertas et immortalitas, atque boni et mali essentialis distinctio etc. etc. annumerantur, constanti scholarum catholicarum doctrina compertum est. Falsum est rationem solvendis istis quaestionibus esse omnino impotentem, argumenta quae proponit nihil certi exhibere et argumentis oppositis ejusdem valoris destrui. Falsum est hominem has veritates naturaliter admittere non posse, quin prius per actum fidei supernaturalis revelationi divinae credat: nec esse quaedam fidei praeambula, quae naturaliter cognoscuntur, et non esse motiva credibilitatis, quibus assensus fit rationabilis. His erroribus non firmaretur profecto, sed corrumperetur rationalismi confutatio. Si qui, sub *traditionalistarum* nomine aut quovis alio, in hos excessus prolaberentur, a recta veritatis via procul dubio aberrarent (cap. XVI, §. III).

5) Graf Montalembert drückt sich am Schlusse des III. Capitels „der katholischen Interessen" also aus: „Darf man „daraus, daß die durch Afterweise irre geleitete Vernunft zu „Schanden geworden und erniedriget ist, daraus daß die durch „Afterliberale verrathene und besudelte Freiheit für den Augenblick „unterdrückt zu sein scheint; darf man daraus den Schluß ziehen, „daß die Katholiken die Vernunft verleügnen und die Freiheit

von den Sophisten mit Füßen getretene Vernunft wieder aufzurichten. Wir müssen sie bis zu ihrem höchsten Ziele gehen und dann höher steigen lehren.

Hiezu beizutragen möge uns im vorliegenden Werke gegönnt sein.

Wir bestreben uns einerseits, die ganze Tragweite der menschlichen Vernunft und, wie der heilige Thomas von Aquin sich ausdrückt, die allzu wenig gekannte Kraft des vernünftigen Denkens, selbst in der größten aller Fragen, in der Frage der Erkenntniß Gottes, nachzuweisen. Wir machen den Versuch, die Wahrheit der von Cartesius und Leibnitz aufgestellten und von Cardinal Gerdil wiederholten Behauptung, daß der Beweis für die Existenz und die unendlichen Vollkommenheiten Gottes die Strenge eines jeden mathematischen Beweises habe, zur vollen Gewißheit zu bringen. Wir erreichen diesen Zweck dadurch, daß wir herausstellen, wie der Beweis für die Existenz Gottes in der höchsten Ausübung eines allgemeinen Verfahrens besteht, von welchem die mathematische Infinitesimal-Methode eine besondere Anwendung ist.

Andererseits haben wir in der festen Ueberzeügung, daß die natürliche Philosophie von aller übernatürlichen Offenbarung nicht abstrahiren darf, und daß es ebenso gefährlich ist, das Licht der Vernunft und das Licht des Glaubens in der Praxis zu trennen, als es unerläßlich ist, sie in der Theorie zu

„opfern müssen? Ganz das Gegentheil! Ich stehe nicht an, zu „sagen, daß jetzt der Moment da ist, beide mit Achtung aufzu„nehmen, ihnen wieder eine unverletzliche Zufluchtsstätte zu eröff„nen, in welche sie sich zurückziehen, in welcher sie sich unter den „schützenden Flügeln des katholischen Glaubens reinigen, erneüern, „ihre Wunden pflegen und heilen können.“

unterscheiden; in der festen Ueberzeügung, daß es ohne Vereinigung dieser beiden Lichter eine wahre Weisheit nicht gibt, haben wir deren Verhältniß, ihre gemeinsame Quelle in Gott, ihre unendliche Verschiedenheit und ihre gegenseitige Durchdringung und den Weg, auf welchem der Mensch mit der Hilfe Gottes von dem einen Lichte zum anderen übergehen kann, zum Verständniß zu bringen versucht. Zu diesem Zwecke haben wir uns darauf beschränkt, die bewunderungswürdige Lehre des heiligen Thomas über den genannten Gegenstand zu entwickeln. Denn es will uns bedünken, daß uns auf dem philosophischen Gebiete bis zu diesem Augenblicke nichts Originelleres, Bündigeres und Fruchtbareres vorkommen kann. Unser großer Philosoph, der Engel der Schule, erklärte diesen kritischen Punkt der Geschichte des Lichtes im Menschen vor sechshundert Jahren; Platon hatte davon bereits einige Ahnung gehabt; der heilige Augustin spricht davon als von einer ausgemachten Wissenschaft; aber die Philosophie unserer Tage hat ihn aus den Augen verloren.

Mit Absicht haben wir in dieser ersten Abtheilung unserer Studien, die von der Erkenntniß Gottes handelt, die Frage über den Pantheismus und über die Schöpfung vermieden. Die Lehre von der Schöpfung ist in der Naturphilosophie zu behandeln und die Frage über den Pantheismus unserer Ansicht zufolge in der Logik aufzugreifen. Da der gelehrteste und ausgebildetste Pantheismus unserer Zeit, der Hegel'sche, nur die nothwendige Folge einer Logik ist, die das System der Identität ausgeheckt hat; so haben wir diesem alten Irrthum in der Logik auf die Spur gehen zu müssen geglaubt, um seine Wurzeln bloß zu legen und ans Licht zu stellen und sie so gänzlich auszurotten.

Am Ende des zweiten Bandes wird der Leser als Anhang

zu unserer Abhandlung über das Verhältniß von Vernunft und Glaube einen Abriß der katholischen Glaubenslehre finden, der aus wörtlich angeführten, von der Kirche definirten Sätzen besteht. Wir haben diesen Sätzen die hauptsächlichsten Stellen des Evangeliums, auf deren Grund sie ruhen, beigefügt. Wenn dem wahrheitliebenden Denker, sei er Christ oder nicht, diese wenigen Seiten beim Durchlesen sagen: „Das ist der christliche Glaube „in seinem authentischen Texte": dann wird er es, so hoffen wir, nicht verschmähen, mit Achtung über diese einfachen Aussprüche nachzudenken. Möchte er sein Auge darauf haften lassen, bis daß er den glänzenden Lichtherd entdeckt, der hinter diesen bescheidenen und göttlichen Sätzen verborgen strahlt!

Paris, den 8ten September 1853.

A. Gratry,

Priester des Oratoriums von der unbefleckten Empfängniß.

Inhalt

des ersten Bandes.

	Seite
Vorwort zur deütschen Ausgabe	VII
Vorbemerkung zur fünften französischen Auflage	XV
Vorrede zur zweiten Auflage	XVII
Vorwort zur ersten Auflage	XXIX

Einleitung.

I. Gegenwärtiger Zustand der öffentlichen Vernunft . . . 1

II. Charakter des gepriesenen Fortschrittes der Vernunft in der nächsten Vergangenheit 4

III. Natürliche Schwäche der Vernunft unter den Menschen. — Besondere Krankheit der Vernunft in unserer Zeit 12

IV. Die gegenwärtige Erniedrigung der Vernunft ist die größte Gefahr für das Christenthum 23

V. Die Kenntniß und Achtung der Vernunft und ihrer Gesetze muß in den Geistern wiederhergestellt werden. Dadurch allein kann man die Grenzen der Vernunft erkennen und höher steigen . 28



Erster Theil.

Erstes Capitel.

Plan und Zweck des Werkes.

Seite

Uebersicht des ganzen Werkes. Warum man die Philosophie besser mit der Abhandlung über die Erkenntniß Gottes, mit der Wissenschaft des zu Gott aufsteigenden Menschengeistes beginnt . . . 37

I. Ist es möglich und nothwendig, die Existenz Gottes zu beweisen? Gibt es Atheisten? 39

II. Allgemeiner Charakter des wahren Beweises für die Existenz Gottes 41

III. Besondere Natur dieses Beweises: er ist im Grunde nur die Anwendung des einen von den zwei wesentlichen Vernunftverfahren; er ist der Grundact und Fundamentalproceß des intellectuellen und moralischen Lebens. — Das Studium dieses Beweises ist das Studium der Philosophie in ihrem Princip: historisch betrachtet ist er der summarische Inhalt der Geschichte der Philosophie; speculativ betrachtet führt er den Geist auf den Punkt, wo sich die Wurzeln der Ontologie, der Psychologie, der Logik und der Moral berühren 44

Zweites Capitel.

Die Theodicee Platon's.

I. Warum in der alten Zeit vorzugsweise die Schule des Sokrates die Gesetze des Principalverfahrens der Vernunft zu Tage gefördert hat und zum wahren philosophischen Beweise für das Dasein Gottes gelangt ist 53

II. Die platonische Dialektik: Vorbedingung für ihre Ausübung; ihr Ausgangspunkt; ihre Bewegung; ihr Ziel 56

III. Erläuterung der Texte Platon's über die Natur des dialektischen Verfahrens. Was er das unsterbliche Princip der Seele und die Wurzel der Seele nennt 58

IV. Wie der Gebrauch, den der Mensch von dieser göttlichen Gabe machen muß, darin besteht, daß er das Hinderniß überwinde und den Sinn des Unsterblichen und Göttlichen entwickele . . 65

Seite
V. Ausgangspunkt des dialektischen Verfahrens vom Anblicke der sichtbaren Welt 69
VI. Vollständige Beschreibung dieses Verfahrens 72
VII. Ziel des Verfahrens — τελος της πορειας —. Die zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen: die Schatten von dem, was ist und die göttlichen Abspiegelungen: das göttliche Sein selbst 73
VIII. Idee des wahren Gottes in Platon 79
IX. Platon bekämpft die Sophistik oder die verkehrte Anwendung des Principalverfahrens der Vernunft 84
X. Zusammenfassung der Theodicee Platon's 87
XI. Was der heilige Augustin, der heilige Thomas von Aquin, Bossuet und Thomassin von Platon's Lehre halten 89

Drittes Capitel.

Die Theodicee des Aristoteles.

I. Platon und Aristoteles; ihr Verhältniß und ihr Unterschied . 98
II. Beweis für die Existenz Gottes, wie er von Aristoteles entwickelt und vom heiligen Thomas von Aquin zusammengefaßt ist . . 102
III. Erörterung über diesen Beweis. Seine logische Kraft ist in der gegebenen Form eine zweifelhafte 106
IV. Das Resultat der Theodicee des Aristoteles: eine unveränderliche Wesenheit; ein Princip, dessen Wesenheit der Act selbst ist; Gott ein reiner Act; wie der unbewegliche Beweger bewegt; Zug des Begehrbaren und Erkennbaren; Gott ist ein ewig und vollkommen Lebender; das Gute, das Denken und Leben. — Was in uns auf endliche Weise ist, ist in Gott auf unendliche Weise . . . 110
V. Irrthum des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt . . 120
VI. Das Verhältniß Gottes zur Welt nach Aristoteles . . . 123
VII. Zusammenfassung der Theodicee des Aristoteles 124
VIII. Unterscheidung der zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen 126
IX. Des Aristoteles Beweis für das Dasein Gottes gleicht im Grunde ganz und gar dem des Cartesius. Urtheil über Aristoteles . 130

Viertes Capitel.

Die Theodicee des heiligen Augustin.

I. Meinung des heiligen Augustin über die Philosophie . . . 138
II. Aehnlichkeit und Unterschied zwischen Platon und dem heiligen Augustin: Quidquid a Platone dicitur, vivit in Augustino . 142

Seite

III. Was der heilige Augustin in Platon findet; was er hinzufügt . 148
IV. Theorie der zu Gott und zur Wahrheit erhebenden Methode nach dem heiligen Augustin — gradus ad immortalia faciendus . 156
V. Weitere Entwicklung des Vorausgehenden. Der heilige Augustin spricht über die Theorie der philosophischen, Gott beweisenden Methode bestimmter als Platon 163
VI. Große Ueberlegenheit des heiligen Augustin über Platon in Betreff der Theorie des göttlichen Sinnes als des Princips des moralischen und intellectuellen Aufschwunges zu Gott . . 167
VII. Letztes Ziel, bei dem die Vernunft anlangt, wenn Gott sie zu sich erhebt: Ratio perveniens ad finem suum . . . 172
VIII. Resultate der philosophischen Methode des heiligen Augustin. Idee des Unendlichen; Lehre von der Schöpfung 175
IX. Wanderweg der Vernunft zu Gott nach dem heiligen Augustin: die zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen . . . 181
X. Schluß. Der Tempel. Die zweifache Betrachtungsweise . . 186

Fünftes Capitel.

Die Theodicee des heiligen Anselm.

I. Sinn und Wechselbeziehung der beiden philosophischen Werke des heiligen Anselm im Allgemeinen 198
II. Was ist das Argument des heiligen Anselm? 200
III. Weitere Analyse dieses Arguments 206
IV. Bis wie weit die Vernunft nach dem heiligen Anselm geht . 212

Sechstes Capitel.

Die Theodicee des heiligen Thomas von Aquin.

I. Verhältniß des heiligen Thomas zum heiligen Augustin . . 219
II. Wörtliche Uebersetzung einer Quästion des heiligen Thomas, nämlich der kurzgefaßten Abhandlung über die Existenz Gottes: De Deo, an Deus sit 222
III. Erörterung über dieses Capitel des heiligen Thomas . . . 233
IV. Theorie der Methode, die den Geist zu Gott erhebt, nach dem heiligen Thomas: 1. der Ausgangspunkt vom Schauspiele der Geschöpfe; 2. das Verfahren, welches drei Namen erhält: via causalitatis, via eminentiae vel excellentiae, via negationis vel remotionis; 3. das moralische Hinderniß: veritatem Dei in injustitia detinent 235
V. Unterscheidung der zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen: Visio specularis, visio per essentiam. — Unterscheidung

Seite

auf der höheren der zwei Stufen: Licht der Gnade — in via videntium; Licht der Glorie — in patria videntium . . 244

VI. Schluß 256

Siebentes Capitel.

Die Theodicee des XVII. Jahrhunderts.

Erster Theil.

Philosophischer Charakter des XVII. Jahrhunderts: Geistige Einheit seiner großen Männer; Einheit des Verfahrens 259

Cartesius.

I. Sein philosophischer Charakter 265

II. Sein Ausgangspunkt im Beweise für das Dasein Gottes: Einheit seiner zwei Beweise 267

III. Doppelter Charakter des wahren Beweises: er ist Vernunft- und Erfahrungsbeweis zugleich 270

IV. Objective Wirklichkeit der Gottesidee, nach Cartesius: diese Idee ist ein unfehlbares Schauen Gottes. Dieses Schauen ist ein indirectes: Ich habe es aus dem nämlichen Vermögen, durch welches ich mich selbst erkenne. Diese Idee ist das **Bild** eines wahren und unveränderlichen Wesens. — Dieses Bild ist nichts anderes als das, was wir auffassen, wenn der Geist begreift, urtheilt und schließt 275

V. Wie die zwei Beweise des Cartesius unzertrennlich sind und nur einen ausmachen 282

VI. Des Cartesius Verfahren ist von der Dialektik Platon's nicht verschieden 288

VII. Lücke in den Ideen des Cartesius, oder wenigstens in seinem Werke. Die Gefährlichkeit des Cartesianismus, in wie fern sie mißverstanden wird. Schluß. Die zwei Ordnungen in der Erkenntniß des Göttlichen sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen 294

Pascal.

I. Pascal's Rolle als Philosoph 302

II. Sein Skepticismus ist kein wirklicher, ebenso wenig wie der Zweifel des Cartesius. Er eifert vorzugsweise gegen die losgetrennte Vernunft 304

III. Pascal's Lehre in Betreff der vernünftigen Erkenntniß Gottes. — Sein Irrthum. — Schluß 308

Malebranche.

Seite

I. Malebranche's Verdienst. Die gute und haltbare Seite seiner Lehre 312
II. Praktische und habituelle Methode Malebranche's 314
III. Wie er die Existenz Gottes beweis't 318
IV. Malebranche verwechselt die zwei Gebiete in der Erkenntniß des Göttlichen. Hier liegt sein Irrthum 321

Fenelon.

I. Philosophischer Charakter Fenelon's. Sein überlegener Geist . 326
II. Fenelon berichtigt die exclusiven Gesichtspunkte Pascal's und Malebranche's. Seine Analyse der Vernunft ist die beßte unter allen vorhandenen und zugleich von den Beweisen für die Existenz Gottes der schönste 327
III. Tiefgehender Vergleich, durch welchen Fenelon die Natur der Ideen und der Vernunft erweis't: seine Ueberlegenheit über Malebranche 332
IV. Seine Theorie des Verfahrens, mittelst dessen unsere Vernunft zu Gott aufsteigt 337
V. Schluß 340

Siebentes Capitel.

Die Theodicee des XVII. Jahrhunderts.

Zweiter Theil.

Petavius und Thomassin.

I. Analyse eines Fundamentalcapitels des P. Petavius, in welchem er seine Methode der demonstrativen Theologie auseinandersetzt . 347
II. Philosophischer Charakter Thomassin's 354
III. Ausgangspunkt des Gott beweisenden Verfahrens nach Thomassin 357
IV. Thomassin's tief originelle Theorie über das, was man die eingeborene Gottesidee genannt hat 364
V. Fortsetzung dieser Theorie 366
VI. Bemerkungen über den Ausgangspunkt des Verfahrens, das unsern Geist zu Gott erhebt 371
VII. Theorie dieses Verfahrens. Thomassin's übermäßige Toleranz gegen den Neüplatonismus 374
VIII. Lichtvolle Unterscheidung der zwei Gebiete in der Erkenntniß des Göttlichen 378

Bossuet.

Seite
I. Philosophischer Charakter Bossuet's 387
II. Verhältniß der Frage über den Quietismus zum philosophischen Beweise für das Dasein Gottes 388
III. Gott aus dem Schauspiele der Natur und aus seinen Wirkungen in uns bewiesen 393
IV. Gott, bewiesen aus der Idee an und für sich genommen . . 398
V. Beschreibung des praktischen Verfahrens, das uns zu Gott erhebt. — Die **verborgene Spannfeder.** — Das andere Licht 400

Leibnitz.

I. Philosophischer Charakter des Leibnitz. Sein vornehmster Ruhmestitel 406
II. Ob Leibnitz die Beziehung des Infinitesimalverfahrens zum entsprechenden logischen Processe begriffen hat. 408
III. Leibnitz billigt fast alle Mittel, die man zum Beweise für die Existenz Gottes angewendet hat. Er glaubt den Beweis für die Existenz Gottes bis zur mathematischen Strenge geführt zu haben. Er überarbeitet das anselm'sche Argument . . 410
IV. Zusammenfassung der Theodicee des Leibnitz 418
V. Analogie zwischen seiner Theodicee und seiner Mathematik . . 424

Achtes Capitel.

Die Attribute Gottes.

I. Der wahre Beweis für das Dasein Gottes stellt zugleich auch die Attribute Gottes heraus. Ableitung aller metaphysischen Attribute Gottes durch Ausgehen von einem gleichviel welchem dieser Attribute 429
II. Intellectuelle und moralische Attribute 438
III. *Ipsum intelligere Dei est ejus substantia.* Die verschiedenen Ideen in Gott 442
IV. Die Vorsehung Gottes. — Die Schöpfung. — Der Tod . 445
V. Welchem Dogma die dreifache Unterscheidung der Attribute Gottes entspricht 452

Neüntes Capitel.

Das Infinitesimalverfahren.

I. Wie nach der Behauptung des Cartesius und Leibnitz der Beweis für die Existenz Gottes mathematische Strenge im eigentlichen

Seite

Sinne hat. Er ist die höchste Ausübung der allgemeinen Infinitesimalmethode, von welcher das geometrische Infinitesimalverfahren nur eine besondere Anwendung bildet 455

II. Warum viele Geister das den Geist zu Gott erhebende Verfahren umstürzen und ihm eine Richtung im entgegengesetzten Sinne geben. Der wissenschaftliche Proceß des gegenwärtigen Atheismus ist nichts anderes als die umgekehrt angewendete Infinitesimal-Methode. Sein Resultat ist ein strenger Beweis für die Existenz Gottes *per absurdum* 463

III. Schluß des ersten Theils der Abhandlung über die Erkenntniß Gottes 472

Anhang.

Note zur Seite 27 des ersten Bandes. Schreiben an den Erzbischof von Paris über die letzten Stunden Augustin Thierry's . . . 479



Einleitung.

I.

Die menschliche Vernunft ist in Gefahr, sagte man vor nicht gar langer Zeit. Wir sagen es auch, aber in einem ganz anderen Sinne. Ja, die menschliche Vernunft ist in Gefahr; und diese Gefahr, die man nur allzu wenig erkennt und betont, gehört zu dem Furchtbarsten, was unsere Zeit bedroht.

Vor einem Vierteljahrhundert klagte man über den Indifferentismus in Sachen der Religion; seitdem haben wir noch einen Schritt vorwärts gethan im geistigen Verfalle, und man muß heützutage klagen über den Indifferentismus in Sachen der Vernunft.

„Es fehlt uns Erdbewohnern mehr noch an Vernunft als „an Religion," sagte Fenelon im siebenzehnten Jahrhunderte. Fenelon's Wort ist heützutage doppelt wahr.

Ungeachtet all unseres philosophischen Stolzes hat es dennoch den Anschein, daß wir das Vertrauen auf die Macht der Vernunft verloren haben. Wir setzen Mißtrauen in ihre Formen und Wege, in ihre Beweisart und Logik. „Die Vernunftschlüsse,"

sagt ein tiefer Denker [1]), „haben alle Welt betrogen; man erin-
„nert sich dessen und ist mißtrauisch."

Man ist sehr weit gegangen in diesem Mißtrauen und ganz mit Recht. Aber wie macht man es geltend? Durch Kritik, durch Beobachtung, Beurtheilung und Unterscheidung? Wollte Gott, daß wir es zu einem solchen wachsamen und gerüsteten Mißtrauen gebracht hätten! So aber aüßert es sich bei uns ganz im Gegentheile durch nichts anderes, als durch trägen Kleinmuth, der alle Trugschlüsse angehen läßt, und durch einen entmuthigten Zweifel, der jeden Irrthum erträgt, weil er keinen Glauben mehr hat an die Waffe, die ihn zurückweis't, noch an die Kraft, die ihn besiegen kann.

„Die Vernunft droht heützutage den Glauben umzustürzen," lauten andere Schreckensrufe.

Man taüsche sich doch nicht! Uns droht etwas ganz anderes. Schon Bossuet hat es vorhergesagt: „Keine Vernunft, keine Ver-
„nunft, nichts Geistiges mehr; alles ist Materie, alles ist sinnlich,
„alles ist Thier und ganz Erde." Keine Vernunft! das ist die Loosung, die wir für unser Jahrhundert zu befürchten haben, und es will uns bedünken, als ob uns das kräftige Anathem Bossuet's ganz nahe bevorstehe.

Welches ist schon in diesem Augenblicke der thatsächliche Zustand der öffentlichen Vernunft in Mitte des Gewoges von Doctrinen, das die Geister mit fortreißt? Was thut man in dieser Wirbelfluth?

Man hört wenig, dies ist das Erste; man urtheilt wenig, dies ist das Andere. Die Keckheit, alles zu sagen, hat die Indolenz erzeügt, alles anzuhören. Man läßt alles angehen, man faßt nichts scharf ins Auge. Man hört und denkt nicht dabei. Man läßt sich schaukeln in den verschiedenen Bildern, Erregungen und Eindrücken, und nimmt sie in sich auf unregsam wie ein Spiegel. Aber das Aufgenommene selbstthätig zu verarbeiten, die

1) Joubert in seinen »Pensées, Essais et Maximes«, die Graf Pocci 1851 in meisterhafter Uebersetzung deütsch herausgegeben hat.

Anmerk. d. Herausg.

Beweise zu verfolgen, deren Grundlage und Haltbarkeit zu erproben, sie unter einander zu vergleichen, die Widersprüche herauszustellen, das Vernunftwidrige auszuschließen, das Für und Wider zu erörtern, zu wägen, beurtheilen, unterscheiden und Schlüsse zu ziehen: das ist eine Mühe, die der Geist nicht mehr auf sich nimmt. Ja, diese Dinge gelten als veraltet gleich ihren Namen.

Wie viele Geister gibt es unter uns, die fähig wären, das Sophisma einer Probe zu unterstellen? Wie viele gibt es, die das Fehlerhafte an einem Vernunftschlusse aufdecken, den groben und schon nach den ersten Regeln der Logik verwerflichen Trugschluß von einem gründlichen Beweise unterscheiden können? Eine mittelmäßig geübte Vernunft fühlt ein Sophisma, wie man einen falschen Ton in der Musik oder einen fehlerhaften Vers in der Poesie fühlt. Aber wo sind heützutage die mittelmäßig vernünftigen Geister? Wie viele Menschen, die sich aufgeklärt und weise dünken, stehen unter dem Drucke eines ganz falschen Urtheils, und haben in Folge dessen den Schluß im Kopfe haften wie einen Pfeil, den keine Wehr zurückgestoßen und den die ungelenke oder furchtsame Hand nicht herauszureißen versteht! Wie so manche Intelligenzen sind erblindet, sind erstickt unter der Masse von Irrthümern, die sie weder angenommen, noch von sich gestoßen, wohl aber geduldet haben! Jeder Geist ist das Bild der Außenwelt, wo die ungezügelte Freiheit herrscht, alles zu sagen. Man läßt das Sophisma in sich Boden fassen, ohne es zu beurtheilen, und, einen Augenblick geduldet, maßt es sich alsbald in uns das Bürgerrecht mit dem nämlichen Titel an wie die Vernunft. In seinem inneren Forum hat sich der Geist aller Selbstständigkeit begeben und ist nicht mehr Herr im eigenen Hause. Die Vernunft, die Centralmacht, ist keine freie Kraft und keine unabhängige Macht mehr; ein Opfer der Anarchie der Wörter, Beweise und Bilder, der Taüschungen und Lügen, der Ausbrüche der Leidenschaften, dieser Laster des Denkens, unterliegt sie unter der wirbelnden Fluth und unter der Gewalt der unsichtbaren Schaaren, die in jedem Geiste kämpfen. Nirgends ein geistiger Widerstand, nirgends ein inneres Tribunal, nirgends ein Gericht gegen das Vernunftwidrige; dagegen unbegrenzte Duldung des

Falschen, Freiheit, den Irrthum zu denken, Gleichberechtigung des Absurden und des Wahren vor dem Geiste. Ist der Gedanke da angekommen, so wendet er sich, vom Schwindel erfaßt, von jeglicher Bejahung zum Gegentheil: alles schwankt, alles ist Zweifel und Frage. Was ist Wahrheit? — Kann die Wahrheit erkannt werden? — Ist die Wissenschaft möglich? — Beweis't der Vernunftschluß etwas, und hat das Wort einen Sinn? — Entsprechen die Wörter den Dingen, oder sind sie nur eitler Klang? — Man weiß es nicht und hält auch nichts darauf, es zu wissen.

In diesem Zustande geistiger Verkommenheit und radicalen Unglaubens, welchem so viele Menschen verfallen sind, leidet der Geist wie ein Leichnam alles, ohne sich zu regen, und empfängt ohne Schmerz jegliche Verwundung Er hat jenes Lebensferment verloren, das in allen Dingen die Scheidung zwischen Gut und Bös, zwischen Leben und Tod ohne Verzug und ohne Rast bewirkt; er hat keine Spannkraft mehr, kein Wachsthum, keinen Widerstand, keine Bewegung.

Die Zahl dieser entnervten Geister ist unter uns entsetzlich groß, und die übrigen sind von dem Ungestüm des Fiebers ergriffen, das der Entnervung vorausgeht und sie zur Folge hat.

Die Zahl der Geister aber, die ruhig und gesund, entschieden und gerade, weise und ebenmäßig entwickelt sind, ist viel kleiner unter uns, als je seit sieben Jahrhunderten.

II.

Für unsern Zweck dürfte es gut sein, dem ins Gesicht zu sehen, was manche Leüte den Fortschritt der Vernunft heißen, und der Taüschung auf den Grund zu gehen, welcher unser Jahrhundert jene schmeichlerischen, nachgerade lächerlich gewordenen Namen verdankt.

Um jedoch nicht allzu sehr auf unsere Ansicht zu bauen und auf der Hut zu sein vor unserem eigenen Urtheile, stützen wir uns auf die Meinung von anerkannt unparteiischen Richtern.

So dachte vor dreißig Jahren ein ebenso ruhiger als hellsehender Geist, Joubert [2]) dachte von der Intelligenz und Vernunft unseres Jahrhunderts also:

„Dieses Jahrhundert ist ein Jahrhundert, das wenig Ideen „hat; wo die unnützen Ideen im Ueberfluß, die nothwendigen „nicht vorhanden sind; ein Jahrhundert, wo die Geister von ernster „Gesinnung leer und gehaltvoller Gedanken bar sind; ein Jahr„hundert, das die erschreckende Gewohnheit hat, seine Laune zur „Regel seiner Urtheile zu machen; ein Jahrhundert, wo man nur „Unglauben an die Pflicht und Vertrauen zu jeder Neüerung „trifft; entschiedene Geister und schwebende Ansichten; Behauptun„gen inmitten von Zweifeln; Selbstvertrauen und Mißtrauen gegen „Andere; Kenntniß toller Lehren und Unwissenheit in den Mei„nungen der Weisen.“

„Das sind,“ setzte er hinzu, „die Uebel des Jahrhunderts.“ Und er urtheilte so vor dem reißenden Verfall der letzten zwanzig Jahre. Damals schon sah er „die hereinbrechende Ignoranz“. Schon damals wies er hin auf jene „Rückkehr zur Barbarei“, die uns droht, wenn es wahr ist, daß die „Civilisation auf Reli„gion, Ehrbarkeit, Billigkeit und Gerechtigkeit ihr Dasein gründet, „die Rückkehr zur Barbarei aber auf den Geist des Streites, auf „Irreligiosität, Schamlosigkeit, Frechheit, Ehrgeiz Aller, auf fort„währendes Streben nach Selbstbehagen, auf die fieberhafte Ge„winnsucht und auf all das, was die Menschen entzweit und uns „lediglich an uns selber fesselt“.

Das war im Jahre 1820 das Urtheil dieses feinen und tiefen Denkers. Wer kann sagen, daß Ignoranz und Barbarei seit dieser Zeit rückwärts gegangen sind?

Worin bestehen also jene gepriesenen Fortschritte der menschlichen Vernunft unter uns? Wo sind die Spuren dieser Fortschritte in der Literatur und Philosophie?

Was ist unsere Literatur?

2) Pensées de Joubert, t. I, p. 396.

Einige ehrenwerthe und selbstverstandene Ausnahmen abgerechnet, ist sie im Ganzen eine Literatur des Verfalls, voll Lüge und Uebertreibung. Aus dem Style ist alle Logik verbannt, alle Verbindung abgeschnitten; jede Zeile steht für sich, unter dem Vorwande lyrischen Dranges. Einheit, Zusammenhang und Entwicklung sind den Classikern überlassen; allüberall Phantasie, Bilder, launenhafte Einfälle, Schwärmerei ohne Wahrheit, Dunkel ohne Tiefe, glänzende, aber trügerische Farbe, Fetzen auf Blößen und ein Spiel des Zufalls, im Style nicht minder herrschend als in den Meinungen. Dazu kömmt noch die Hintansetzung aller Ueberzeügung, der Wille, alles ohne Scham und Scheü zu sagen und die Keckheit, alles zu behaupten, verbunden mit dem Widerspruche in den Ausdrücken und mit der wissentlich gehegten Lüge. Endlich sehen wir die Literatur, wie in keiner Epoche der Vergangenheit, ausgebeütet von einem ich weiß nicht welchem Gezüchte verkommener Geister, die geschworen haben, von der Feder zu leben, unbekümmert um Recht und Unrecht, um Lüge und Wahrheit. Ist das ein Jahrhundert literarischer Größe?

Was soll man sagen von der Philosophie, die nichts anderes ist als die entwickelte Vernunft, und ohne die es kein erleüchtetes Jahrhundert gibt?

„Die Zeit ist nicht günstig für die Philosophie," sagt ein sehr urtheilsfähiger Kritiker.... „Die philosophische Literatur ist „ohne Zweifel reich an Arbeiten, aber nicht die Philosophie. Der „Bücher gibt es im Ueberflusse, aber was bieten sie uns?... Die „geistreichsten Männer denken nicht so fast an die Philosophie als „an ihre Geschichte... Durch Erfolglosigkeit entmuthigt oder abwendig gemacht durch andere Dinge, entschlagen sich die Geister „der Speculation. Die wissenschaftliche Lösung der religiösen, moralischen und metaphysischen Fragen ist gleichsam aus dem Auge „verloren. Anstatt ein thätiges und lebendiges Princip zu sein, „ist die Philosophie nur mehr ein todter Zweig der allgemeinen „Literatur. Man studirt die Systeme, um sie zu kennen und davon „zu sprechen; aber man nimmt sie weder an noch verwirft man „sie; man stellt sie zusammen; man frischt sie auf als mehr oder „minder gelehrte und interessante Werke menschlicher Erkenntniß,

„aber ohne einen anderen Werth darauf zu legen; gerade so, wie „wir in unseren Museen an der Statue einer Gottheit die Ar„beit betrachten und bewundern, ohne an die Gottheit selbst zu „denken.“

Wie steht es ferner bei der Mehrzahl mit der praktischen Philosophie, sei es, daß man darauf reflectire oder nicht?

„Der alte Materialismus eines von Holbach, Lamettrie, Ca„banis; einige gelaüfige Sentenzen aus der Logik Baco's und dem „Wortschwalle Condillac's, großer Respect vor allem, was man „greifen, wägen und zählen kann, und eine große Scheü vor „Männern des Geistes: das ist, selbst für viele Gelehrte, gemeinig„lichst das Mark und Wesen des philosophischen Glaubens.... „Der Sensualismus, welcher ungeachtet der in philosophischer Hin„sicht niedrigen Stellung seiner Lehren und seiner Meister aller „Zeiten; ungeachtet seiner traurigen Folgerungen, eine Art ober„flächlicher Klarheit, einen grellen wissenschaftlichen Schein und ich „weiß nicht welchen Anstrich von Unabhängigkeit hat, was alles „die Gemüther und mittelmäßigen Geister, d. h. die große Mehr„zahl wunderbar anzieht: der Sensualismus ist und wird noch „lange Zeit die Philosophie Jedermanns sein in einem Lande, „das fünfzig Jahre hindurch einen Voltaire zum Lehrer hatte.“ [3])

Aber, wenn uns der Zustand der Philosophie und Literatur keine Ehre macht, vielleicht bilden die übrigen Wissenschaften mit ihren wahrhaft wunderbaren Fortschritten den Triumph der menschlichen Vernunft? Indeß betrachten wir sie etwas näher, bevor wir sie unserem Jahrhunderte zur Ehre anrechnen.

Was wissen wir auf dem Gebiete der Wissenschaften? Vorerst in der Astronomie, jedenfalls einer Wissenschaft, die diesen Namen verdient. Wem verdanken wir die ganze wissenschaftliche Bewegung der neüeren Zeit, die Schöpfung alles dessen, was wir heützutage in Anwendung bringen und vervollkommnen? wem anders, als dem siebenzehnten Jahrhunderte? Kepler und Newton

3) Fragments de Philosophie, par Louis Peisse. Préface, p. IV, XIII, XV.

sind es, welche die Astronomie gegründet haben, und nur dadurch, daß wir auf ihrer Doctrin als der wahren fußen, machen wir noch immer die schönsten Entdeckungen.

Wir verstehen Mathematik. Aber wer hat sie uns gelehrt? Abermal das siebenzehnte Jahrhundert: Cartesius und Leibnitz, die Urheber jener beiden unberechenbaren Entdeckungen, der Anwendung der Algebra auf die Geometrie und des Infinitesimalcalculs, die aus der Mathematik einen allgewaltigen Hebel gemacht haben.

Das sind die Früchte der geistvollen Vernunft unserer Väter und des unermeßlichen Lichtes des großen Jahrhunderts.

Wie wäre es nun, wenn es sich herausstellte, daß wir mit jenem großartigen Erbe in der Hauptsache nicht einmal zu wirthschaften verstehen!

Allerdings vervollkommnen wir gewisse Theile desselben und machen davon staunenswerthe Anwendungen auf die Industrie; auch werden diese so glücklich begonnenen Wissenschaften noch immer gepflegt; aber es ist offenkundig, daß wir unser Wissen nicht zur Entwicklung und Vervollkommnung der öffentlichen Vernunft zu benützen verstehen. Und gerade dieses ist bei der Frage der Hauptpunkt.

Entwickelt und kräftigt das Studium der Mathematik, das gegenwärtig so allgemein verbreitet ist, die Vernunft unter uns? Die Mathematik wird überall bevorzugt, und bei der gegenwärtigen Einrichtung des öffentlichen Unterrichts wenden sich die Studirenden zur Hälfte ausschließlich ihren Bahnen zu. Wer weiß nun nicht, daß das Studium der Mathematik nur ein Vermögen des Geistes und auch dieses nur nach einer Seite hin entwickelt! Dieses Studium, welches mehr geeignet ist, die Kraft unseres Geistes zu erproben, als sie anzuwenden, wie Pascal sagt; welches nach d'Alembert nur jene Geister gerade macht, die es schon sind; welches, nach Voltaire, den Geist stehen läßt, wo es ihn findet; welches, eine dürre Haide für wißbegierige und ungediegene Geister, zu nichts Positivem führt, wie mit Cartesius Bossuet sagte; welches, nach Göthe, nur eine einseitige und beschränkte Bildung gewährt; dessen Einfluß Franklin im

höchsten Grade befürchtete; welches, wie Fenelon klagte, den Geist in eine Art Zauberkreis bannt; welches, nach Seneca's Worten, ganz an der Oberfläche hängt, oder wie es Frau von Staël sehr schön ausdrückt, ganz linienhaft ist (toute linéaire); welches, wie Platon sagt, nur die Figur, nicht eine erschlossene Anschauung des Seins zum Gegenstande hat; welches, nach Cartesius, nur die niedrigste Stufe der Einbildungskraft übt; welches nur schwer ist, weil es zu leicht ist, wie Hamilton sehr treffend bemerkte; und welches endlich, wie abermal Cartesius urtheilt, seine Adepten zu Gunsten der Vernunft minder gelehrig macht als andere es sind, dem Studium der Philosophie mehr schadet als frommt [4]) und uns gewisser Maßen des Gebrauches unserer Vernunft [5]) entwöhnt: dieses Studium soll es sein, dessen allgemeine Verbreitung die öffentliche Vernunft erstarken macht?

Dieses Studium, sehr fruchtbringend für Geister, die sich lange Zeit einer gründlichen und allseitigen Ausbildung unterzogen haben, wirkt ertödtend oder fälschend auf die übrigen. Allein gepflegt steigert es nur eine Seite des Geistes und bildet sie unvollständig aus. Es läßt die erhabensten Fähigkeiten ungeübt. Wer weiß aber nicht, daß die theoretische und praktische Vernunft unverschieft und gesund nur in Geistern herrscht, die in jeder Hinsicht ebenmäßig entwickelt sind? Jeder unebenmäßig entwickelte Geist ist, wie Baco sagt, ein schiefer Geist, vergleichbar jenen Spiegeln ohne Symmetrie, welche die Gegenstände nur in verschobenen Bildern wiedergeben. Dahin aber treibt in unserem Jahrhundert das wahrhaft mißbraüchliche Studium der Mathematik, das sich zum größten Nachtheile für das Wachsthum des Geistes und die Vernunftkraft im Allgemeinen unter uns ausbreitet. Sieht man nicht allbereits, wie das Utopische, d. h. die Verkehrtheiten im praktischen Leben keinen besseren

---

4) Ejusmodi homines cum putent se pollere ingenio, saepe *sunt minus quam alii rationi obsequentes:* ea enim ingenii pars ... quae ad mathesim maxime juvat, *plus nocet quam juvat ad metaphysicas speculationes.* Cartesii Epist., pars II, Epist. XXXIII.

5) De directione ingenii, regula 4.

Boden finden, um Wurzel zu fassen, als die Geister, welche durch die mathematischen Studien gewöhnt sind, die Principien nicht zu untersuchen und die Folgerungen blindlings auf die Spitze zu treiben?

Demnach sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß das Studium der Mathematik, wie es heützutage auf einseitige und unverständige Weise betrieben wird, weit entfernt, die Vernunft zu heben und zu entwickeln, den Verfall derselben nur beschleünigen kann.

Gehen wir über zur Physik. Unter diesem Namen begreifen wir jene empirischen Wissenschaften, die von der Welt der Körper handeln, ausgenommen die Astronomie und physikalische Mathematik. Kann das Studium der Physik die Vernunft unter uns entwickeln und kräftigen?

Ei, in der Physik sind wir bei weitem mehr in der Anwendung begriffen als in der Wissenschaft. Als Wissenschaft betrachtet macht sie, einige bestimmte Theorien abgerechnet, eine von jenen Epochen der Ueberladung durch, wo die Erscheinungen in Menge vorhanden sind, ihre Verwendung aber zu Mißgriffen führt; wo, gleichwie heützutage auch in der Geschichte, die Masse der Thatsachen für die Beleüchtung fast undurchdringlich wird; wo der Gedanke nur zu viel Stoff, aber nicht genug Bewegung hat; wo der Geist alles trägt und nichts durchdringt; wo die überschüttete Intelligenz hinschmachtet und zusammenbricht unter einer Wohlbeleibtheit ohne Kraft und unter einer Fülle ohne Freiheit, wie wenn in unserem Körper das Leben der Luft entbehrt und im Blute erstickt. In diesen Epochen der Urbarmachung sind die Wissenschaften, wie alle neü gegründeten Colonien lange Zeit mehr eine Last für ein Volk, als eine Stärkung. Wem ist unbekannt jene Art, Bücher zu lesen, die ermüdet und nicht aufklärt? jene, wo der Geist alles durchfliegt, ohne etwas festzuhalten? Das Buch der Natur auf die nämliche Art zu lesen, — und es ist dies jetzt unsere Art — ermüdet, entnervt das Denken. Man lies't viel und schlecht; ich weiß es, man haüft Material zusammen, das einst das Genie bewältigen soll; inzwischen zerstreüen die Thatsachen durch ihre Menge und Verschiedenheit den Geist

und der Staub der Kleinlichkeiten blendet ihn. Hier ist es also nicht, wo man sich der Wahrheit bemächtigen, seine Intelligenz vermehren, seine Vernunft stärken kann.

„Die Physik,“ sagt Joubert, „hat heützutage einen solchen „Umfang und nimmt in dem Geiste, der sie studiren will, einen „solchen Raum ein, daß sie alle seine Fähigkeiten ausfüllt und alle „seine Gedanken in Anspruch nimmt.“ [6]) Welch ein Unglück nun für einen Geist, „alle seine Fähigkeiten von einem Bischen Wissen, „das sie lähmt, in Anspruch genommen zu sehen!“ Ja, „wie „viele Gelehrte schmieden die Wissenschaften! Cyklopen sind es, „arbeitsam, eifrig, unermüdlich, — aber einaügig!“ [7])

„Fügen wir hinzu, daß in Folge der von Tag zu Tag mehr „specialisirenden und mehr getheilten Richtung der wissenschaftlichen „Studien die gelehrten Berufe jener hohen geistigen Bildung, „welche die Kenntniß der classischen Sprachen, der allgemeinen „Literatur und Philosophie verschafft, gegenwärtig fast ganz er„mangeln.“

„Unter diesem Gesichtspunkte steht die Classe der Gelehrten „unseres Jahrhunderts weit hinter der des siebenzehnten und selbst „des achtzehnten Jahrhunderts, wo die Erziehung viel literarischer, „viel reicher, viel universeller und in jeder Hinsicht liberaler war. „Die Philosophie, welche durch die Logik einstens die erste Nah„rung des erkennenden Geistes auf allen Laufbahnen der Gebil„deten war, ist heützutage in den Augen der unermeßlichen Mehr„zahl unserer Gelehrten nur mehr eine Fachwissenschaft, ganz und „gar der übrigen gleichgehalten, obschon diese, wohlverstanden, tief „unter derselben steht. Daher die Mißachtung oder wenigstens die „Gleichgiltigkeit, die sie im Allgemeinen gegen metaphysische Specu„lationen zur Schau tragen; daher überhaupt die wahrhaft merk„würdige Unwissenheit und Unfähigkeit, die sie an den Tag legen, „wenn sie sich damit abzugeben haben.“ [8])

---

6) Pensées de Joubert, t. I, p. 173.

7) Pensées de Joubert, t. I, p. 418.

8) Louis Peisse, p. XIV.

Dieses ist der Zustand der Geister unter uns.

Nun denn, wenn die höchste Richtung der Vernunft, wenn die religiöse Richtung gänzlich ausgeschlossen ist von allem, was als philosophisch und wissenschaftlich gelten will; wenn ihrerseits die Philosophie eine rein speculative bleibt und gar keinen praktischen Zweck, nicht einmal die Anwendung der logischen Kunst anstrebt; wenn sie in ihrer Speculation nicht reflectirt auf Geschichte und Vergangenheit; wenn sie fortlebt, von den Wissenschaften ebenso sehr getrennt wie von der Religion; wenn die Wissenschaften hinwider jedes philosophische Element ganz und gar zurückweisen und nur die unmittelbaren Folgerungen aus den sinnlichen Erscheinungen mit diesem Namen belegen; wenn sie isolirt dastehen, ohne Band, ohne wechselseitige Durchdringung, jede mit eigener Terminologie und abgegrenztem Gebiete; wenn, mit einem Worte, der menschliche Geist, weit entfernt, ein einheitliches Ganzes zu bilden wie in allen großen Jahrhunderten, zersplittert ist wie in den Zeiten des Verfalls: ich frage, ist das eine ruhmreiche Epoche der Vernunft?

III.

Wir kranken in unseren Tagen an allen gemeinen und natürlichen Schwächen der Vernunft; überdies aber noch an den geistigen Krankheiten, die den irreligiösen, sinnlichen, hochmüthigen und zänkischen Jahrhunderten besonders eigen sind.

Welches ist der gemeine und natürliche Zustand der Vernunft unter den Menschen? Wir sehen es rings um uns her.

Gott ist noch ungekannt von dem größten Theile der Menschen und fast alle sind über ihre Bestimmung, ihre Natur und ihre Pflicht gründlich unwissend. Die meisten verschließen sich noch dem unverkennbaren Lichte, welches die Vernunft, unterstützt von Gott, in Fragen über den Menschen Jedem gibt; und sie vermögen jene erste und natürliche Stufe der Weihe nicht zu betreten, geschweige daß sie zu der höheren Weihe gelangen, welche Gott für Alle bereit hält. Wenige sogar bringen es zu einer

geregelten Herrschaft über ihren Leib, fast Alle leben ein Leben des Zufalls und des Drängens, das schnell altert und vor der Zeit dem Tode zuschreitet.

Wie wenige vernünftige Wesen pflegen in sich das geheiligte Geschenk der Vernunft! Die große Mehrzahl bebaut den Boden; die übrigen bebauen nichts. Die Vernunft, dieses geheiligte, von Gott jedem Menschen, der in die Welt kömmt, anvertraute Talent bleibt fast in der ganzen Menschheit brach und vergraben liegen.

Wo Bossuet von der in das Fleisch vergrabenen Vernunft redet, sagt er: „Welche Anstrengungen kostet es uns nicht, um „unsere Seele vom Leibe zu unterscheiden! Wie Viele gibt es un„ter uns, die niemals dahin gelangen, daß sie diesen Unterschied „in etwas erkennen oder fühlen! Wie Wenige, die aus dieser „Masse von Fleisch heraustreten und ihm die Seele abringen!“ [9])

Ja, nur in sehr wenigen Menschen lös't sich die Vernunft von der Masse der Triebe, Gefühle und Bedürfnisse los und bildet eine freie Kraft, eine unabhängige Macht. Fast allgemein ist sie eine niedergehaltene Kraft und eine untergeordnete Macht, untergeordnet nicht allein der Phantasie, den Sinnen, Interessen und Neigungen, sondern sogar der Regung des Blutes und der Launen, dem Einflusse des Stoffes, der unsern Körper nährt, und der Kräfte der physischen Natur. Lediglich der geistige Anstrich eines ganz thierischen Lebens, das gemeine und blinde Band unserer Neigungen, Launen und Empfindungen, verflochten in das ganze Getriebe und hineingezogen in die gesammte Bewegung, gehorcht hier die Vernunft, wie ein Sklave, gebietet nicht als Herr.

Im Bereiche der Geschöpfe Gottes gibt es Thierwesen, die sich auf der untersten Stufe des Lebens bewegen. Ihr Körper bietet nur eine einförmige Masse, ohne Ausscheidung der Organe. Der eine Theil so gut wie der andere erweis't sich als eigentlichen Herd des Lebens, und ob bald dieser, bald jener dessen

9) Bossuet, Traité de la concupiscence, chap. VII.

sämmtliche Functionen übt, macht keinen Unterschied. Da ist kein Herz, kein gesondertes Gehirn: alles ist zu einer Masse vermengt.

Wohlan, so ist es bis zur Stunde in der Welt mit der Geistesbildung des großen Haufens bestellt. Die Vernunft ist im Keime, aber nicht entfaltet, sie ist ausgebreitet in der Masse, aber ohne ein bestimmtes Centralorgan; sie bildet, wir wiederholen es, keine freie Kraft, keine unabhängige Macht; und die Geister sind jenen Organismen vergleichbar, die auf der untersten Stufe der Thierwesen stehen und kein gesondertes Gehirn haben.

Und wie gestaltet sich die Entwicklung der Vernunft bei denen, die in etwas deren Keim entfalten? „Man begegnet fast überall nur mißgebildeten Geistern," schrieb Arnaud im siebenzehnten Jahrhundert. Was würde er heüte sagen?

Was ist ein mißgebildeter Geist? Baco zeichnet ihn sehr gut: „Er ist ein Spiegel ohne Symmetrie, uneben für die Strah„len der Sonne." Joubert wendet den nämlichen Vergleich auf einen unserer maßlosesten Denker an: „Das Gehirn des Thomas „ist ein Concavspiegel, alles bildet sich darin im vergrößerten und „übertriebenen Maßstabe ab." Gleichwie nun unsymmetrische Spiegel alle Bilder verschieben, ebenso verrückt der mißgebildete Geist die Eindrücke, die ihn zum Wahren erheben könnten. So ein ungeebneter Geist fälscht die Wahrheit, die ihn trifft: sagt man ihm Ja, er versteht Nein; stellt man ihm das Schöne und Erhabene vor, er sieht nur Unförmlichkeit. Der Grund ist klar. Wie nämlich unsymmetrische Flächen nur verzerrende und verschiebende Spiegel abgeben, die durch ihre ungleichmäßig geformten Dimensionen falsch werden; ebenso ist ein mißgebildeter Geist ein ohne Ebenmaß entwickelter Geist. Ist nun unser schwacher Verstand nicht gemeiniglich im ausschließlichen Sinne einer herrschenden Leidenschaft, eines fixen Gedankens oder eines Hauptvorurtheils ausgebildet? Wessen Geistesspiegel ist eine nach allen Seiten regelrechte Fläche, rund wie das Himmelsgewölbe und eben wie der Wasserspiegel?

In der That, die meisten Geister sind verzerrende und verschiebende Spiegel.

So beschaffen wissen sie von der Welt der sichtbaren Dinge, von den inneren Thatsachen der Seele und von jenen der menschlichen Begebenheiten nichts zu behalten als den Irrthum. Sie schauen umher und glauben alles zu sehen; und sie sehen auch alles, nur das Ganze und die Verhältnisse nicht. In dieser Weise beobachtet man die Welt, schreibt man Geschichte, erklärt man den Menschen. In dieser Weise zeichnet man Tag für Tag gegenwärtige, jedem Auge sichtbare Begebenheiten, und die Darstellung ist falsch. Man lügt nicht; aber man gibt jeder Sache einen Parteianstrich, der dem gewünschten Erfolge entspricht. Was gefällt, vergrößert man; was verwundet, vertuscht man. Man ist unwahr und sieht die Dinge, wie man selber ist.

Eine andere natürliche, heützutage überaus fühlbare Schwäche der Vernunft ist diese, daß selbst Jene, die einiger Maßen denken, wenig und so ziemlich nutzlos denken, weil sie für sich stehen, weil jeder Geist nur sich selber sieht und weil die Einigung und Verbindung der geistigen Kräfte noch ein frommer Wunsch ist. Die Verwirrung der Sprachen, der Hader des Sectengeistes, die geistige Absperrung und vor allem die geheime Frage im tiefsten Grunde des Herzens: „Gott oder kein Gott?" eine Frage, die alle Menschen in zwei Heerlager scheidet; braucht es mehr, um alle Jene, die denken, in ihrer isolirten Stellung zu halten? In der Sphäre der Geisteswelt überwiegt noch die Äußerlichkeit, nicht das Centrum, wo alle Radien zusammenfallen, sondern lediglich die Oberfläche, wo alle auseinandergehen: gerade so, wie es in der Welt der Wissenschaft und des Denkens Gebiete gibt, die raümlich getrennt, entgegengesetzten Himmelsstrichen unterworfen, verschiedene Sprachen redend und einander viel fremder sind, als die Völker der Erde unter sich. Jede Wissenschaft hat gleichsam ihre große Mauer und so — auch jeder Geist. Die Einheit des menschlichen Geistes ist geringer, als die des Erdballs.

Doch dieses sind nur die an allen Orten und zu allen Zeiten vorhandenen, die natürlichen Krankheiten und die gleichsam angeborenen Gebrechen der menschlichen Vernunft. Dazu kommen erst noch die Krankheiten, welche den irreligiösen, sinnlichen, hochmüthigen und zänkischen Jahrhunderten besonders eigen sind.

Die Irreligiosität überantwortet uns ganz den Sinnen und nimmt uns die Thatkraft des Geistes. Die Sinne überantworten uns jener „schuldbaren Dummheit", von welcher der heilige Thomas von Aquin redet, die eine Sünde ist, sagt er, weil sie eine Tochter der Sinnlichkeit ist.[10] Der Stolz macht sich dann die Dummheit zu Nutzen und pfropft alle Ungeheüer des Irrthums darauf: und was inmitten des Stolzes und der Verblendung triumphirt, ist der Geist des Zankes, der unter lauter Widersprüchen, Spitzfindigkeiten, Sophismen, Lügen und schlechtem Glauben alles erstickt, was vom sterbenden Lichte der Vernunft noch übrig ist.

Dann wird jener auffallende Zustand möglich, von dem wir jetzt reden wollen, ein Zustand, der unter allen Erscheinungen unserer Zeit die furchtbarste ist und die eigentliche Gefahr der Gegenwart ausmacht.

Vor allem, hat es nicht den Anschein, daß in der Welt eine feindliche Macht, eine Partei absoluter Opposition besteht, welche die Menschheit verderben will, und daß in der Menschheit selbst zu gewissen Zeiten des Schwindels ein Geist des Selbstmordes weht, der „sich in Bund setzt mit dem Tode", wie die heilige Schrift sagt? Daß nun dieses Princip der Zerstörung in der geistigen Ordnung den Glauben angreift im Namen der Vernunft, dies sind wir gewohnt; daß es in der Politik die Gewalt angreift im Namen der Freiheit, dies fällt uns nicht mehr auf; daß es wiederum in der Politik, nach dem Sturze der Gewalt sich an die Freiheit macht, dies ist sein uns bekanntes Gebahren. Schon Tacitus hat es bemerkt: „Sie greifen die Gewalt an unter dem Vorwande der Freiheit; ist die Gewalt gestürzt, so fallen sie über die Freiheit selbst her."[11])

Aber wessen man sich nicht versah, — derselbe zerstörende Geist, der durch den allmäligen Ruin der Gewalt und der Frei-

10) 2ª, 2ªᵉ. q. XLVI.

11) Ut imperium evertant, libertatem praeferunt; si perverterint, libertatem ipsam aggredientur. Annal. XVI, 22.

heit an dem socialen Ruine arbeitet, derselbe arbeitet fortschreitend auch an dem geistigen und sittlichen Ruine der modernen Welt, indem er nach seinen Angriffen auf den Glauben durch die absolute Verneinung die Vernunft selbst angreift.

Wohlan, in diesem Augenblicke und unter unseren Augen, ist die menschliche Vernunft offen angegriffen und das Absurde im eigentlichsten Sinne, das behauptete, erklärte Absurde tritt auf, ich sage nicht, mit Aussicht auf Erfolg; aber es tritt auf, um im Schooße der eüropäischen Gesellschaft die Stelle der Vernunft einzunehmen. Die Behauptung mag befremdlich lauten: hier die Erklärung und der Beweis.

Was ist das Absurde? Anerkannter Maßen ist der wesentliche Charakter des Absurden und seine sichtbare Form das, was man den Widerspruch in den Begriffen oder Ausdrücken — contradictio in terminis — nennt, wie wenn man sagt: das Ja ist das Nein, das Für ist das Wider, das Gute ist das Böse, das Sein ist das Nichts. Dieses ist die allgemeine Formel des Absurden.

Jedermann weiß nun, daß in diesem Augenblicke die Gesellschaft, die Civilisation, Religion und Vernunft einer Secte oder vielmehr einem in Eüropa schon verbreiteten Geiste gegenüber stehen, dessen philosophisches Grundprincip unverholen und genau, in Schrift und Wort, die allgemeine Formel ist: das Sein ist das Nichts.

Ein berühmter und einflußreicher Mann, gestorben im Jahre 1831, der zwanzig Jahre lang den ersten philosophischen Lehrstuhl Deütschlands inne hatte, schreibt also: „Sein und Nichts ist dasselbe;“ [12]) und er stellt diesen Satz geradezu als Princip der Philosophie auf. Dieser Mann war ein Gelehrter und Logiker, und er hielt sich im Ernste dafür; ja er sah in sich den endgiltigen Gründer der Philosophie und wußte diesen Glauben auch dem halben Deütschland beizubringen, einen Glauben, den es noch

---

12) Hegel, Log. §. 88.

hat. [13]) Er hinterließ eine große Schule, deren Einfluß beträchtlich ist.

---

13) Hier könnte die Frage aufgeworfen werden, ob unser Auctor nicht zu weit gehe, wenn er der Hegel'schen Philosophie oder Sophistik, zumal in der Gegenwart noch, einen so bedeütenden Einfluß auf die Geister zuschreibt. Darauf wäre vor allem zu erwidern, daß das Auftreten und Umsichgreifen des Hegelianismus in Frankreich von jüngerem Datum ist als bei uns in Deütschland, und daß derselbe in Frankreich insbesondere als glänzende Begründung und Systematisirung des dort praktisch schon vorgeschritteneren Nihilismus sehr willkommen geheißen und ausgebeütet wurde, ja zum Theile noch ausgebeütet wird. Ferner wird die Folge lehren, daß P. Gratry, sowohl in diesem Buche noch, als insbesondere in seiner Logik, den Hegelianismus, der die negative Geistesbewegung in der Spitze ist, in seiner ganzen Unhaltbarkeit und dabei doch gefährlichen Tragweite so entschieden bloslegt, wie es noch selten oder gar nicht, auch von keiner deütschen Feder, geschehen ist. Wir überlassen es dem Leser, zu seiner Zeit selbst zu urtheilen.

Uebrigens wäre es unseres Dafürhaltens ein beklagenswerther Irrthum, wenn man glaubte, der Hegelianismus sei eine völlig überwundene oder antiquirte Sache. So wenig das Princip der Verneinung auf politischem Gebiete in den Köpfen und Herzen niedergekämpft oder auch polizeilich niedergespäht ist; ebenso wenig ist dasselbe auf dem Gebiete der Wissenschaft als erstorben oder unwirksam anzusehen.

Im Gegentheile, wenn früher die verneinende Bewegung auf dem wissenschaftlichen Boden eine mehr centrale gewesen ist, so hat sie sich jetzt in eine vorherrschend peripherische umgestaltet und die Principien werden in ihren Auslaüfen oder in den einzelnen Fächern und Zweigen des menschlichen Wissens breitgetreten. Dazu kömmt, daß die Thorheit des menschlichen Herzens oder die Frage: „Ob Gott oder kein Gott", keinem System einen so gewaltigen Vorschub leistet, wie dem Hegelianismus.

Um von der akatholischen Welt gar nicht zu reden, weil bei ihr in Ermangelung eines festen kirchlichen Lehrgebaüdes und einer durchgreifenden Lehrauctorität die Sympathien mit den Systemen des Sophismus sich von selbst verstehen: müssen wir Katholiken nicht beklagen, daß nicht wenige der Unsrigen von dem blendenden Glanze der Hegel'schen Dialektik sich bezaubern und vom Strome so mancher seiner Ideen sich haben hinreißen lassen? Und wenn diese Gefahr jetzt vorüber ist, so können wir immer noch nicht sagen, daß wir auf philosophischem Gebiete in

Dieses Haupt der Schule also hat es geradeweg unternommen, festzustellen, daß das Grundprincip der wahren Philosophie die Identität der Widersprüche — Contradictorien — sei. Er nennt sein System das System der Identität des Identischen und Nichtidentischen oder kürzer das System der Identität.

Und dieses System ist mit so viel außerordentlichem Wissen und einer so kraftvollen Logik aufgebaut, daß die ganze Schule sich im Besitze der endgiltigen, urgründlichen und unwiderlegbaren Philosophie wähnt.

Und es handelt sich hier nicht um ein bloßes Hirngespinnst; im Gegentheile, hier steht eine Thatsache vor uns, eine der bedeütsamsten, unumstößlichsten, furchtbarsten, entscheidendsten und folgenreichsten Thatsachen in der Geschichte des menschlichen Geistes, wie wir dies zeigen werden.

Sei dem, wie ihm wolle, das ganze System hat zum Zwecke, die absolute Identität von allem festzustellen, namentlich die des Seins und des Nichts, als welche da die Fundamentalidentität, das Princip des Ganzen ist und die Identität des Für und Wider, des Wahren und des Falschen, des Guten und des Bösen in sich einschließt.

Daraus resultirt in der Metaphysik der Atheismus; in der Logik die Abschaffung aller Gesetze des Denkens und Schließens; in der Moral die Abschaffung des Gewissens und des Unterschiedes zwischen Gut und Bös.

Wenn vermöge der allgemeinen Formel des Absurden, des Grundprincips dieses Systems, die Abschaffung der Vernunft

---

einiger Genüge positiv entgegen gearbeitet haben. Im Gegentheile, nur zu oft ermüden wir uns in einem kleinlichen Wortgezänke oder überantworten die Philosophie den Epigonen des Nihilismus und ziehen uns in den sicheren Hafen der kirchlichen Dogmen zurück, so ziemlich gleichgiltig gegen das philosophische Wissen. Diese Glaubensinnigkeit und strenge Kirchlichkeit ist recht und erfreülich, und es ist damit vieles gethan; aber daß alles damit gethan sei, möchten wir aus so manchen Gründen sehr bezweifeln. Anmerk. d. Herausg.

den Ausgangspunkt bildet, so leüchtet von selbst ein, daß die erste praktische Folgerung nothwendig die Abschaffung des Gewissens oder der sittlichen, praktischen Vernunft sein muß, gleichwie nur der Atheismus die erste theoretische Folgerung sein konnte; eine Folgerung übrigens, die, in anderen Worten ausgedrückt, lediglich wieder das Princip selber ist. Denn der Satz: Gott ist nicht, bedeütet für Jeden, der das Gewicht der Worte versteht, nichts anderes als: das Sein ist das Nichts.

Und diese Schule betrachtet sich als die Trägerin der neüen Idee, welche den Menschengeist und die Gesellschaft umgestalten soll, und zwar in Kraft ihres Princips, das die allgemeine Formel des Absurden ist, und durch die Macht der Methode, die nur das fortentwickelte und angewandte Princip ist, und die sie „die negative Methode" und die rein und schlechthin negativen Principien der neüeren Wissenschaft nennen.

Man erinnere sich an jenen Unglückseligen, der in den jüngsten Jahren die Menge anzog, indem er schrie: „Eigenthum ist „Diebstahl, Religion ist Atheismus, und Regierung ist Anarchie." Er war ein Kind jener Schule, sehr bewundert wegen seiner Logik und Metaphysik. Und, was von Wichtigkeit ist, es ist Princip und Methode, wenn dieser Mensch also redete:

„Für uns ist Grundsatz," so sprach er, „jedes „Dogma zu verneinen. Kraft dieser verneinenden Me„thode sind wir dahin gekommen, in der Metaphysik den Atheis„mus, in der Politik die Anarchie, in der Nationalökonomie das „Nichteigenthum als Grundsatz aufzustellen."

Die negative Methode ist die Methode, die alles, alles was ist, leügnet, und die behauptet: das Sein ist das Nichts.

Aber, wird man sagen, das ist eine reine Narrheit, eine geistige Krankheit. Allerdings. Aber es ist eine Krankheit, die existirt und um sich greift, soweit wir sehen; eine Krankheit, von welcher die vergangenen Jahrhunderte nichts wußten, welche das unsrige entstehen sieht und deren Vorhandensein man genau constatiren muß, so gut wie es nothwendig ist, die neüe Krankheit des Weinstockes zu constatiren, um ihr abzuhelfen.

Hat man doch in Frankreich erlebt, daß ein rühriger, für

die Metaphysik eifernder, von Mehreren als Philosoph geschätzter Denker unlängst Folgendes geschrieben:

„Die Welt hat einen Anfang hinsichtlich der Zeit und sie ist „begrenzt hinsichtlich des Raumes. Die Welt ist unendlich in Hin„sicht auf Zeit und Raum."

„Wir haben hier keine zwei contradictorischen Sätze vor uns, „wie Kant gemeint hat, sondern nur zwei Wahrheiten, von denen „jede in ihrer Sphäre unbestreitbar ist."

Das Buch ist sehr bekannt; man kann sich darin über den Text vergewissern. [14])

Dies heißt behaupten: Ein und dasselbe Subject „Welt" und ein und dasselbe Prädicat „begrenzt" ist gegeben, und unter der nämlichen Beziehung, unter der Beziehung des Raumes und der Zeit, kömmt dieses nämliche Prädicat „begrenzt" dem Subjecte des doppelten Satzes „Welt" zu und nicht zu.

Mit anderen Worten: Jenes Princip, welches die höchste Stufe der Gewißheit ist, nämlich: Man kann von einer und derselben Sache unter einer und derselben Beziehung nicht zu gleicher Zeit das Für und Wider behaupten — jenes Princip, welches nur die natürliche Distinction von Ja und Nein ist, welches offenbar die erste und nothwendige Bedingung des Gedankens, des Satzes, Urtheils und Schlusses ist: dieses Princip findet sich heützutage in Európa von einer mächtigen und großen Schule systematisch angegriffen.

Ja, diese Lehre gährt und greift um sich nicht allein unter den Gelehrten, sondern von wegen ihrer so ungeschlachten Folgerungen auch unter dem Volke. Diese Schule hatte ihre Zeitschriften in Frankreich und hat sie noch in der Schweiz und in Deütschland, wo der Atheismus unumwunden gelehrt wird, wo man sich zum Absurden unter seiner eigenthümlichen Form, dem Widerspruch in den Begriffen, offen bekennt; wo die Vernunft

14) Uns ist dieser Auctor nicht bekannt; am Ende aber ließen sich auch in so manchen deütschen Werken ähnliche Maßlosigkeiten namhaft machen.
Anm. d. Herausg.

des Volkes durch contradictorische Sätze, die schlechthin verneinen, was sie behaupten, oder auch behaupten, was sie verneinen, tagtäglich mit Füßen getreten wird.

Ferner, was noch schlimmer ist, diese Schule hat ihre Poesie. Es ist jene, die den Belial verklärt und ihn so schön macht, wie Christum. Sie hat ihre Volkslieder. Auf den Straßen einiger deütscher Städte hat man also singen hören:

Fluch Gott, dem blinden, tauben!
Dem wir gedient im Glauben.
Das Hoffen war nur Lug,
Sein Wort nur eitel Trug;
Er hat nur beißend Spott
Für uns in jeder Noth. 15)

Was endlich das Schlimmste von allem ist und worin uns in der neüeren Geschichte eine in ihrer Art einzige und unerhörte Thatsache gegenüber steht, diese Lehre, d. h. der Atheismus wird in einem großen Theile des protestantischen Deütschlands dem Volke vorgetragen, er wird plan- und ordnungsmäßig in den Elementarschulen und oft auf den Kanzeln vorgetragen. Er ist die Wissenschaft und die Religion der sogenannten freien Gemeinden. 16)

Demnach läßt sich nicht leügnen: es gibt in Eüropa seit mehr als einem Vierteljahrhundert eine Schule des Absurden im eigentlichen Sinne des Wortes, eine Erscheinung, wie sie seit der neüen Zeitrechnung in der Welt nicht vorhanden war.

Ja, das greifbare Absurde tritt auf, das Absurde, das sich

15) Wo dieses Lied gesungen wurde, ist uns speciell nicht bekannt; aber daß es gesungen wurde, bezweifeln wir nicht im Mindesten. Man denke an die Sturmjahre des letzten Decenniums und vergleiche auch die Ergüsse unserer neüesten revolutionären Poesie, wie die eines Herwegh, Prutz u. a. Uebrigens ist obiges Lied von uns frei citirt, da uns der Originaltext nicht zu Gebote stand. Anm. d. Herausg.

16) Man sehe das interessante Werk des *M. E. Rendu* sur l'Education populaire dans l'Allemagne du Nord et ses rapports avec les doctrines philosophiques et religieuses.

selbst als solches bekennt und proclamirt, das Absurde mit seinem eigenthümlichen Charakter, dem Widerspruch in den Begriffen, tritt auf und macht als solches Anspruch auf Anerkennung. Und was thut man? Die Mehrzahl läßt es gewähren und Viele haben Furcht davor. Die Einen ergeben sich beim ersten Angriff und die Anderen schwanken. Angesichts des Absurden fürchten diese Letzteren, es möchte Recht haben. Vernünftige Wesen sieht man fürchten, daß der Widerspruch in den Begriffen die Wahrheit sein könnte! Ja, sehr viele Geister sind in Folge dessen in jene verzweifelte Lage gerathen, daß sie nicht sehen oder nicht verstehen, warum das Absurde die Wahrheit nicht sein kann.

Haben wir also Unrecht, wenn wir sagen, daß heützutage die Vernunft unter uns in Gefahr ist?

Nein, es war kein hohles Wort, das unlängst im Schooße der Akademie, jener Bewahrerin der Regel, des Maßes, des gesunden Sinnes und der Vernunft, ein hervorragender Geist vernehmen ließ, als er eine glänzende und feierliche Sitzung mit folgenden Worten zu schließen sich gedrungen fühlte: „Der Geist „selbst laüft heützutage unter uns sehr große Gefahr der Erniedri„gung, und ihm, wie der Gesellschaft thut Hebung und Rettung „Noth." [71])

IV.

Ja, dem menschlichen Geiste thut heützutage mehr denn je Hebung und Rettung Noth. Ja, die menschliche Vernunft ist in Gefahr und hierin besteht ohne Zweifel das größte unserer socialen und religiösen Bedrohnisse.

Die socialen Folgen dieses Verfalles der Vernunft liegen vor unseren Augen. Das Absurde bemächtigt sich der geheiligten Principien der Freiheit, des socialen Fortschrittes, der Brüderlichkeit, des Volkswohles, um sich mit ihnen zu vermengen und sie

---

17) Worte Guizot's in der Erwiderung auf die Rede des Grafen von Montalembert bei dessen Aufnahme und Einführung in die Akademie.

so zu vernichten. Es reißt das Errungene nieder und erstickt das zu Hoffende im Keime. Es zertrümmert die natürlichen, für die sociale Organisation unumgänglich nothwendigen Grundlagen und macht den im Sinne des Evangeliums auszuführenden „wunderbaren Wiederaufbau" der künftigen Gesellschaft, von dem Maistre und Chateaubriand redeten, auf lange Zeit unmöglich. Das die socialen Folgen. Nun ein Wort über die religiösen Folgen.

Diese Erniedrigung der Vernunft ist die größte Gefahr für das Christenthum. Die Gesetze der Vernunft verletzen und die Geister verfälschen, indem man sie vom Joche dieser Gesetze befreit, ist in Anbetracht der wahren Religion der allergefährlichste Angriff. Wie nach dem trefflichen Ausdrucke des heiligen Thomas von Aquin in der sittlichen Ordnung die Sünden wider die Natur schwerer sind als das Sacrilegium; ebenso ist in der geistigen Ordnung das Verbrechen wider die Natur, das die Vernunft angreift, schwerer als das Sacrilegium, welches sich an den Glauben wagt.

Die Vernunft zu Grunde richten heißt den Boden untergraben, auf daß das Gebäude der Religion nicht darauf ruhen könne.

Lasse man es nicht aus dem Auge: in diesem Jahrhunderte — in der Mitte des neünzehnten Jahrhunderts — ist dies der Hauptangriff gegen das Christenthum. Ehemals drohte man dem Christenthum mit der Vernunft und Freiheit. Heützutage behaupten wir geradezu: das Christenthum läßt sich nur mehr bekämpfen, wenn man die Vernunft und Freiheit vernichtet. Laßt die katholische Kirche sich frei bewegen, unterdrückt die Vernunft nicht unter den Völkern; und nichts ist mehr im Stande, den Triumph der wahren Religion aufzuhalten. Aber es herrscht im Schooße der eüropäischen Gesellschaft ein feindseliger Geist, der darauf ausgeht, die Wahrheit zu ersticken und auf dieses Ziel mit Plan, Geschick und List unablässig hinarbeitet, indem er über die Welt Finsterniß auf Finsterniß und Lüge auf Lüge haüft. Dieser Feind richtet jetzt, wie er denn muß, seine Angriffe gegen die Vernunft und Freiheit.

Vor fünfzig Jahren, wo man bereits glaubte, Wissenschaft

und Freiheit würden dem Christenthum den Todesstoß geben, richtete Maistre gegen diesen feindseligen Geist folgende erhabene Herausforderung:

„Das gegenwärtige Geschlecht ist Zeüge von einem der größ- „ten Schauspiele, die je das menschliche Auge gefesselt haben: es „ist dieses der Kampf zwischen dem Christenthum und dem Philo- „sophismus. Die Schlacht hat begonnen, die beiden Feinde liegen „im Ringen und die Welt schaut auf sie.

„Für einen Mann, der befangen und dessen Kopf überdies „vom Herzen bestochen ist, beweisen die Ereignisse freilich nichts: „hat er einmal unwiderruflich für Ja oder für Nein Partei ge- „nommen, so sind Beobachtung und Belehrung gleichmäßig unnütz. „Aber ihr gutmüthigen Leüte insgesammt, die ihr leügnet oder „zweifelt, eüerer Unentschiedenheit wird vielleicht diese „große Epoche des Christenthums eine bestimmte Richtung geben. „So habt denn wohl Acht, ihr Alle, die ihr nicht genugsam aus „der Geschichte belehrt seid.

„Ihr sagtet: das Scepter stütze die Tiara. Wohlan, es „gibt kein Scepter mehr auf der großen Wahlstatt: es ist zer- „brochen, und die Trümmer liegen im Kothe. Ihr kanntet die „Grenze nicht, bis zu welcher der Einfluß einer reichen und mäch- „tigen Priesterschaft die gepredigten Dogmen stützen kann. Ich „für meinen Theil zweifle sehr stark, daß es eine Macht gebe, „die den Glauben machen kann; doch lassen wir das. Es gibt „keine Priester mehr. Man hat sie verjagt, erwürgt, zu Boden „getreten; man hat sie ausgeplündert, und die der Guillotine, „dem Scheiterhaufen, dem Dolche, der Kugel, dem Ersaüfen und „der Deportation entronnen sind, sie betteln heüte um das Al- „mosen, das sie einst spendeten. —

„Ihr hattet die Macht der Gewohnheit, die Gewalt der „Auctorität, den Trug der Einbildung gefürchtet. Es gibt von „all dem nichts mehr: es gibt keine Gewohnheit mehr, es gibt „keinen Lehrer mehr; jeder Geist horcht nur mehr auf sich selber. „Die Philosophie hat das Cement zernagt, das die Menschheit „zur Einheit verkittete; es gibt keine moralischen Verbindungen „mehr. Den Umsturz des alten Systems aus allen Kräften för-

„dernd bietet die weltliche Gewalt den Feinden des Christen-„thums jegliche Stütze, die sie vormals diesem gewährte; der „menschliche Geist greift nach allen erdenklichen Formen, um die „alte Nationalreligion niederzukämpfen. Diese Bemühungen wer-„den begünstigt und bezahlt, und die entgegengesetzten gelten als „Verbrechen. Ihr habt nichts mehr zu fürchten von der Bezau-„berung der Augen, die man immer zuerst betrügt; nicht mehr „kann ein pomphafter Glanz von sinnlosen Ceremonien Menschen „berücken, vor welchen man seit sieben Jahren mit allem Spott „und Spiel treibt. Die Tempel sind geschlossen oder sie öffnen „sich nur den stürmischen Berathungen oder den Bacchanalien „eines zügellosen Pöbels. Die Altäre sind umgestürzt; im bischöf-„lichen Ornate hat man unreine Thiere in den Straßen umher-„geführt; die heiligen Gefäße haben zu den abscheülichsten Orgien „gedient, und auf jene Altäre, welche der alte Glaube mit flam-„menden Cherubim umgibt, hat man entblößte Buhldirnen ge-„hoben. Der Philosophismus kann sich also nicht mehr beklagen; „menschlich genommen stehen alle Aussichten zu seinen Gunsten, „man thut alles für ihn und alles gegen seinen Widerpart. Zwar, „wenn er Sieger ist, kann er nicht wie Cäsar sagen: Ich kam, „sah und siegte; aber Sieger ist er am Ende doch. Er kann „in die Hände klatschen und stolz auf ein umgestürztes Kreüz sich „setzen.

„Wenn aber das Christenthum aus dieser schrecklichen Prü-„fung reiner und kräftiger hervorgeht; wenn der christliche Her-„kules, stark durch Eigenmacht, den Sohn der Erde aufhebt und „ihn in seinen Armen erdrückt, dann ist er Gott: patuit Deus.“ [18])

Und welches war der Entscheid? Wir wollen es kurz und bündig sagen. Der Entscheid war, daß das Christenthum aus dieser schrecklichen Prüfung kräftiger hervorgegangen. Es war vom achtzehnten Jahrhundert gerichtet, verdammt, verhöhnt; aber es steht aufrecht, während das achtzehnte Jahrhundert in unseren Augen nichts mehr ist als ein Ungeheüer von Unwissenheit und

---

18) Maistre, *principe générateur*, liv. I, chap. XIII, p. 142.

Verblendung; es war von der Kritik und Verfolgung, von der Wissenschaft und Freiheit bis in den Grund erschüttert; aber es befestigte sich und für Jene, welche die Frage in ihrem ganzen Umfange erfassen — freilich ist deren Zahl nicht groß — ist es augenfällig, daß die Vertheidigung des Christenthums stärker ist als dessen Bekrittelung, daß die der neüeren Wissenschaft entnommenen und so zermalmend scheinenden Einwürfe umgestoßen sind, und daß die Wissenschaft in gewissen Hauptpunkten eine Zeügschaft ablegte, die der Erwartung des Unglaubens ganz zuwider lautet,[19]) daß die erleüchtetsten Geister in ganz Eüropa nur erleüchtet waren, weil sie — und sollte es auch nur für einen Augenblick der Fall gewesen sein — geschlürft haben vom Safte des Katholicismus, und daß sie gefallen sind, sobald sie aufhörten, davon zu schlürfen; daß im Schooße des protestantischen Eüropa das Erwachen des religiösen Lebens in den erhabenen und redlichen Intelligenzen eine unleügbare Thatsache ist, und daß diese, sind sie erwacht zum religiösen Leben, dem Katholicismus zuschreiten. Der Entscheid war endlich dieser, daß die Glaübigen, zumal die Katholiken, von denen die Mehrzahl im vorigen Jahrhundert ob der Widerlegung durch die Wissenschaft oder ob der Unterdrückung durch die Freiheit zitterte, heützutage die feste Ueberzeügung in sich tragen, daß der volle Triumph des Christenthums, d. i. des Katholicismus gewiß ist, wenn der Vernunft und Freiheit — natürlich der erleüchteten Vernunft und Freiheit — freier Spielraum gelassen wird.

Und wunderbar genug! auch der Feind wird dieses gewahr. Die Secte, die einzige Secte, die heützutage offen gegen das Christenthum kämpft, bekennt und erklärt, daß Voltaire, der den Glauben anfocht im Namen der Vernunft, in seinen Schriften noch Grundsätze genug festhielt, um auf den Katholicismus hinauszukommen.

„Voltaire," sagen sie, „war einer der Ihrigen: seine Prin„cipien sind die nämlichen; denn immer führt der Deismus auf

---

19) Man sehe die Note am Schlusse dieses Bandes.

„den Katholicismus zurück.“ Ihnen zufolge würde also Voltaire, der an die Vernunft glaubt und das erste und unmittelbare Resultat der philosophirenden Vernunft — den Deismus — zuläßt; Voltaire würde, wenn er mit ernster Consequenz verführe, auf den Katholicismus hinauskommen.

„Gemeinsame Sache mit dem Christenthume,“ sagen sie, „machen alle Jene, die den Fundamentalartikel, d. i. den Unter-„schied des Guten und des Bösen und die Idee des Gewissens „zulassen. Die einzigen wahren Gegner des religiösen Truges, „das sind wir und unsere rein und urgründlich — radicalement — „negativen Lehren.“ Also man behauptet es laut: Wer die speculative Vernunft anerkennt und ihr unmittelbares Resultat, die Existenz Gottes; wer die moralische Vernunft anerkennt und ihr unmittelbares Resultat, den Unterschied des Guten und Bösen: der wird auf diesen Grundlagen unfehlbar den Katholicismus sich erheben sehen.

Wir stellen dies nicht in Abrede.

Wir glauben mit diesen absoluten Gegnern, daß Jeder, der nicht alles, auch das Sein selbst, leügnet, und nicht die allgemeine Formel des Absurden zum Princip annimmt; daß Jeder, der an der Vernunft und ihren Gesetzen festhält, die Welt dem Triumphe des Katholicismus aussetzt.

Gerade darin liegt ja der Grund, warum man heützutage die Vernunft angreift.

V.

Aus all diesem folgt, daß die Wiederherstellung der öffentlichen Vernunft das erste Werk ist, das man in Angriff nehmen muß, wenn man die Religion, die Gesellschaft, die Civilisation retten will.

Es ist nothwendig, daß man in den Geistern die Erkenntniß und Achtung der Vernunft und ihrer Gesetze, sowie die Anwendung dieser Gesetze, die Logik wiederherstelle. Es ist nothwendig, daß man einsehe und nicht vergesse, daß es in der Welt Irrthum

und Wahrheit gibt, und daß man das Eine vom Anderen unterscheiden kann; daß es für das menschliche Denken eine wahre Methode, d. h. unzweifelhafte Grundsätze und ein gesetzmäßiges Verfahren gibt; daß diese Grundsätze, dieses Verfahren zu allen Zeiten von vielen Menschen instinctmäßig in Anwendung gebracht worden sind und in einem gewissen Sinne von allen Menschen haben in Anwendung gebracht werden können; daß sie mit ziemlichem Bewußtsein und bewunderswerthen Ergebnissen von den philosophischen Geistern aller Jahrhunderte in Anwendung gebracht, von den Sophisten aller Zeiten aber in blinder Kritik und regellosem Gebahren verkannt und geschändet worden sind; daß die wahre philosophische Methode, ohne bis jetzt ganz vollständig dargestellt zu sein, gleichwohl im Laufe der Jahrhunderte durch die glücklichen Erfolge ihrer Anwendung und durch das immer klarere Bewußtsein der großen Geister, die sie ins Werk setzten, sich genau kennbar und geltend gemacht hat; daß aber auch eine falsche Methode besteht und ein sophistisches Verfahren, das durch ein verwirrendes Getreibe den Entwicklungsgang der Philosophie in Einem fort hemmt, und daß diese von Tag zu Tag wachsende Macht des Widerspruchs ihre Kraft von nichts anderem zu borgen scheint, als von den Fortschritten der Wahrheit selbst.

Dieses wohl beachtend, ist es nothwendig, daß man darangehe, diese Finsterniß von diesem Lichte zu sondern, d. h. es ist nothwendig, daß man endlich darangehe, die Sophistik von der Philosophie wissenschaftlich zu unterscheiden. Es ist nothwendig, daß man in der Geschichte die Philosophen und die Sophisten bei ihrem rechten Namen nenne. Es ist endlich nothwendig, daß die Philosophie, ganz im Gegensatze zum üblichen Eklekticismus, an die dringend gebotene Excommunication ihrer häuslichen Feinde schreite, anstatt ihnen Gruß und Handschlag zu bieten; es ist nothwendig, daß man die Methode des Irrthums und jene, die zum Wahren führt, genau kennzeichne; es ist nothwendig, daß man einsehe, was hinlänglich offenkundig ist, daß das sophistische Verfahren nichts anderes ist als die auf den Kopf gestellte philosophische Methode.

Ist die Sonderung vorgenommen, hat man dadurch, daß man die eigentlichen Philosophen studirt, daß man deren Methode übt und kennen lernt, sowie dadurch, daß man das Studium der Sophisten selbst als Gegenprobe und als Argumentum per absurdum benützt, die Sophistik bei Seite geworfen; dann ist es nothwendig, daß man das rechtmäßige Ansehen der Philosophie und der Vernunft unter uns wiederherstelle.

Es ist nothwendig, daß die Philosophie, als die allgemeine Wissenschaft, aus ihrer isolirten Stellung heraustrete, und den speciellen Wissenschaften, von denen sie verachtet wird, ins Auge sehe. Es ist, nach den Worten eines geistreichen Auctors, nothwendig, daß die Philosophie ihre Sondergrenze überschreite, in das Gebiet der Wissenschaften eindringe und sie für sich erobere. Es ist gerecht, daß alle jene Wissenschaften, deren Mutter sie ist, ihr unterworfen werden, oder vielmehr es ist gerecht, daß der Menschengeist nicht länger mehr in Regionen getheilt bleibe, die einander ganz fremd sind, und daß die verschiedenen Wissenschaften in der Einheit der Philosophie ihr natürliches Verhältniß wieder gewinnen.

Noch mehreres ist nothwendig, wenn man die ernstliche Erziehung der Vernunft unter uns wiederherzustellen versteht.

Es genügt nicht, daß die Wissenschaft zu Stande gebracht ist; sie muß auch in die Geister eintreten und die Vernunft muß sich in jedem Menschen oder wenigstens bei dem größten Theile derer, die denken wollen und zu denken vermeinen, wirklich entwickeln.

So lange man aber in blinder Weigerung nicht anerkennen will, daß eine solide und gesunde Entwicklung des Denkens aus der Entwicklung der ganzen und vollen Seele und des Willens hervorgehe, so lange wird es auch mit den Geistern beim Alten bleiben. Kein geistiger Fortschritt wird statthaben. Es gibt keinen Fortschritt der Vernunft ohne gleichzeitigen Fortschritt der moralischen Kraft und Freiheit. Erkenntniß und Wille, Vernunft und Freiheit sind die beiden Flügel der Seele; nur auf diesen kann sie sich zu ihrem einzigen Objecte, welches das Gute und zugleich die Wahrheit ist, emporschwingen.

Ferner — und das ist die Hauptfrage im Leben des menschlichen Geistes und seiner Geschichte, eine Frage um Leben oder Tod der Intelligenzen, nämlich: Wird unsere Vernunft mit der Vernunft Gottes sich einen oder wird sie sich davon trennen? Wird die Vernunft heilig werden oder wird sie geschändet sein? Zu welchem dieser Gegensätze wird sie endlich halten? Denn in dieser öden und wandelbaren Mitte, die für nichts einen Halt bietet, kann sie nicht verbleiben: sie muß entweder fallen oder steigen.

Die Vernunft ist eine Kraft, die ihrem Ursprunge und Ziele nachstrebt. Ursprung und Ziel der Vernunft ist aber in Wahrheit Gott. Das Herz des Menschen sucht Gott nicht anhaltender als die Vernunft. Nur kann der Geist in diesem Suchen ebenso gut irre gehen wie das Herz. Geht das menschliche Herz irre, so ist dies moralische Verkehrtheit. Geht der menschliche Geist irre, so ist dies intellectuelle Verkehrtheit, das Laster der Sophisten. „Die „Wahrheit," sagt der heilige Augustin, „besteht darin, daß man „folgende drei Dinge in Gott setzt: die Ursache der Welt, das „höchste Gut und den Stützpunkt der Vernunft. Der Irrthum „besteht darin, daß man diese drei Dinge in die Körperwelt oder „in den menschlichen Geist setzt." Tieferes läßt sich nicht sagen. Unbestreitbar liegt in diesem Worte die ganze Geschichte der Philosophie und der Sophistik. Freilich von jenem äußersten Abgrunde, in den sich der Sophist stürzt, wenn er seine Vernunft von Gott isolirt und sie bis in ihren tiefsten Grund hinein aushöhlt, um ihr Princip zu finden; von diesem Abgrunde redet hier der heilige Augustin nicht.

Was geschieht dagegen, wenn die Vernunft, anstatt sich von Gott zu isoliren, sich an ihn anschließt und zu suchen fortfährt, bis sie am Ziele ist? „Wenn die Vernunft," sagt der heilige Augustin, „zu ihrem Ziele gelangt, wird sie Tugend!"[20] Welche Tugend? Wir wollen es sehen.

Es gibt nach dem heiligen Augustin eine Höhe, wo die Vernunft stille steht, und da ist ihr Ziel.

---

20) Ratio perveniens ad finem suum virtus vocatur. Soliloq. I, 13.

Dies ist für jeden Philosophen eine ausgemachte Sache. „Dann wird," sagte Royer-Collard, „die Wissenschaft des menschlichen Geistes auf den höchsten erreichbaren Grad der Vollendung gediehen sein, wenn sie die Ignoranz aus ihrer tiefsten Quelle abzuleiten weiß." [21])

Es gibt also, sagen wir es mit dem heiligen Augustin, eine Höhe, wo die Vernunft stille steht; und das ist ihr Ziel. Hier aber findet sie ihren Fortbestand in etwas anderem, das nicht mehr sie ist, gleich einem Flusse, der sich in einen anderen ergießt oder in den Ocean mündet. Der menschliche Geist hat nämlich seinen Fortbestand im Geiste Gottes selbst und diesem unterwirft er sich. Diese Unterwerfung oder vielmehr dieser hohe Grad von Erhebung der dem Geiste Gottes selbst unterworfenen menschlichen Vernunft ist der Glaube. Der Glaube, ja der Glaube ist die Tugend, zu welcher sich die Vernunft erhebt, wenn sie zu ihrem Ziele gelangt ist. „Der Glaube," um mit Pascal zu reden, „ist in Wahrheit der höchste Schritt der Vernunft."

Nur muß man sich über diese Grundwahrheit wohl verständigen, zumal da ihre Annahme oder Verwerfung über das Schicksal der Welt und des menschlichen Geistes entscheidet.

Was wir behaupten, ist Folgendes:

Diese Unterwerfung des menschlichen Geistes unter den Geist Gottes ist keine Aufhebung der Vernunft, sondern ihre höchste Vollendung.

Die Vernunft, sagt der heilige Thomas von Aquin, der gediegenste Philosoph wie nicht minder der größte Theologe, die Vernunft ist einer doppelten Vervollkommnung fähig, nämlich: ihrer eigenen und natürlichen Vervollkommnung, die aus ihren eigenen Principien und Kräften hervorgeht; und der Vervollkommnung, welche sie gewinnt, wenn sie sich mit dem Geiste Gottes selbst, der ein höheres und größeres Princip ist, als sie, einigt und sich ihm unterwirft. Der Menschengeist, gepfropft auf den Geist Gottes, wenn man sich so ausdrücken darf, das ist ihre

---

21) Oeuvres de Reid, t. III, p. 450.

höchste, ihre übernatürliche Vollendung. Die Vernunft trägt dann Früchte, welche sie aus sich nicht tragen könnte, und es gilt, was der Dichter sagt, wenn er den Ausspruch der Natur bestätigt:

„Wundert doch Laub mich und Frucht, nicht sprossend aus meinem Gesäfte!"
„Miraturque novas frondes et non sua poma."

Diese Früchte sind die des Geistes Gottes, der geradeweg das befruchtende Princip der menschlichen Vernunft geworden, ohne daß jedoch diese auf ihre eigenen Principien zu verzichten hätte. Durch die Einführung des höheren Princips wird die Vernunft nicht geschmälert, sondern vielmehr zu einer unvergleichlichen Größe erhoben; sie schöpft daraus Leben für ihre eigenen Kräfte und vermehrt die Fruchtbarkeit ihres eigenen Princips.

In einem gewissen Sinne ist diese Vereinigung mit jener göttlichen Vereinigung zu vergleichen, von welcher der heilige Thomas sagt: „Durch das göttliche Wissen in der Seele „Christi wurde sein menschliches Wissen nicht ausgelöscht, sondern „hellleüchtender gemacht." 22)

Diese Vereinigung ist gemeint, wenn ein heilig-hellsehender Geist im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts also sprach: „Es gibt drei Arten des Wissens: ein rein göttliches Wissen, ein „rein menschliches Wissen und ein zugleich göttliches und mensch„liches Wissen, welches eigentlich das wahre Wissen der Christen „ist." 23)

Nach dieser Vereinigung hat der Genius des siebenzehnten Jahrhunderts, der Vater der neüeren Wissenschaften, in Wahrheit gestrebt. Anhebend mit jenen großen Männern, die insgesammt, — von Kepler bis Leibnitz —, Theologen, Philosophen und Gelehrte zugleich waren; fortgesetzt von Pascal, Cartesius, Malebranche, Bossuet und Fenelon, hat diese geheiligte Vereinigung aller Richtungen des Geistes unter sich und des menschlichen Geistes mit dem Geiste Gottes die Größe und schöpferische Fruchtbarkeit

22) Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae. 3a, q. IX, art. 1.
23) Olier.

dieser erleüchtetsten Epoche in der Geschichte hervorgebracht. Wir haben freilich, seitdem wir das Band zerrissen, dieses unvergleichliche Licht nur zu schwächen vermocht, und die Meisten unter uns können es kaum mehr wahrnehmen.

Es erlangt demnach die menschliche Vernunft — die Geschichte bezeügt es — nicht nur jene neüen und erhabenen Ideen höherer Art, wenn sie sich durch den Glauben an Gott anschließt, sondern auch ihre natürlichen Kräfte werden gesteigert und ihre eigenen Principien bringen ihre seltensten Früchte hervor, Früchte, welche, wenn gleich mit göttlichen Früchten vermischt, natürliche bleiben.

Wenn hingegen die Vernunft die jedem Geiste stets dargebotene Vereinigung zerreißt, dann werden in Folge dieses Widerstrebens, dieses Zurückgehens auf sich selbst, in Folge dieser Isolirung und ruchlosen Negation jedesmal auch ihre natürlichen Kräfte verringert, und sie wird von Negation zu Negation zuletzt dahin getrieben, daß sie sich selbst leügnet, d. h. sie wird zum geistigen Selbstmord getrieben, den man Sophistik heißt.

Betrachtet einmal das bedeütsame und staunenerregende Sinnbild, jenes nur allzu wenig begriffene und erwogene Sinnbild, das uns das achtzehnte Jahrhundert in jener aüßersten Scene bietet, wo der Mensch sich unterfing, Gott zu verstoßen, um nur mehr sich selbst und seine eigene Vernunft anzubeten!

Was hat man denn gethan, als man sich erdreistete, die menschliche Vernunft auf den Altar zu stellen, um nur sie allein anzubeten?

Die Geschichte redet. Man hat eine entblößte Buhldirne auf den Altar gehoben.

Mit anderen Worten: Man hat die mit dem Morast geeinte Vernunft, die im Fleisch und Blut erstickte Vernunft auf den Altar gehoben.

Und was hatte man von diesem Altare verjagt, um die Schandgöttin darauf zu stellen?

Höret es wohl!

Man hatte davon verjagt die menschliche Vernunft — ja, aber die menschliche mit Gott geeinte Vernunft.

Man wußte nicht, man weiß es noch nicht, daß sich die menschliche Vernunft auf dem katholischen Altare befindet.

Was ist denn auf dem katholischen Altare, wenn nicht Jesus Christus? Und was ist Jesus Christus, wenn nicht Gott geeint mit dem Menschen? Unser Glaube lehrt: „Das göttliche Wort „hat durch die Menschwerdung eine menschliche Seele angenommen, „eine menschliche mit Vernunft begabte Seele."

Ich wiederhole die authentische Formel in der Sprache der Kirche: „Verbum divinum animam humanam, *eamque rationis „participem*, assumpsit."

Also, nach unserm Dogma, war die menschliche Vernunft auf dem katholischen Altare in Wirklichkeit gegenwärtig; sie war dort, geeint mit Gott. Man vertreibt sie davon, um die geschändete und in den Koth gezogene menschliche Vernunft darauf zu setzen. Man vertreibt die höchste, die erhabenste Vernunft, die Vernunft Jesu Christi, die Vernunft des Gottmenschen, vom heiligen Altare, und die erloschene Vernunft einer Schamlosen setzt man darauf. Man hatte die Wahl zwischen Vereinigung und Vereinigung: auf der einen Seite die Vernunft, geeint mit dem Moraste; auf der anderen die Vernunft, geeint mit Gott. Man hat gewählt.

Bei dieser Wahl wird es nicht verbleiben. Man wird verwerfen, was man angenommen, und wieder annehmen, was man verworfen hat.

Bald, hoffe ich, werden die meisten von uns begreifen, was so ganz zur rechten Zeit und mit aller Festigkeit in einer berühmt gewordenen Allocution verlautet hat:

„Die große Frage, die höchste Frage, welche heützutage die „Geister vorherrschend einnimmt, obschwebt zwischen denen, die „eine unzweifelhafte und höchste übernatürliche Ordnung anerkennen, und zwischen denen, die sie nicht anerkennen. „.... Für unser gegenwärtiges und künftiges Heil thut es Noth, „daß der Glaube an die übernatürliche Ordnung, die Unterwerfung „unter die übernatürliche Ordnung wieder eintrete in die Welt „und in die menschliche Seele, in die großen Geister wie in die „einfachen, in die höchsten Gebiete, wie in die untersten."

Ja, für unser gegenwärtiges und künftiges Heil thut Noth der Glaube an die übernatürliche Ordnung.

Um diesen Preis kann die Vernunft ihre Rechte unter uns wieder erlangen; kann der Geist gehoben und gerettet werden. Um diesen Preis können wir das große Wort des Leibnitz einiger Maßen noch in Erfüllung gehen sehen: „Hoffen wir, daß eine „Zeit kömmt, wo die Menschen mehr der Vernunft sich hingeben „als bis jetzt!“ Unterstützt von Gott und aus dem Glauben lebend würden weit mehrere Menschen dahin gelangen, daß sie ihre Seele und ihre Vernunft von dieser Masse Fleisch in etwas frei machen und ihr Leben ununterbrochen der Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit weihen; mehrere Menschen würden sich mit aller Kraft und Gewissenhaftigkeit der Literatur, der Wissenschaft und Philosophie als geheiligter Werkzeüge bemeistern, zum Wohle der Menschheit, zum Wachsthum des Lichtes, der Weisheit und Würde unter den Menschen, zum Fortschritt der Welt zu Gott.

Theodicee

oder

Erkenntniß Gottes.

Erster Theil.

Erstes Capitel.

Plan und Zweck des Werkes.

„Die Weisheit," sagt Bossuet, „besteht in der Erkenntniß „Gottes und in der Erkenntniß seiner selbst." [1]) Dieser Ausspruch gibt mit kurzen Worten die wahre Definition der Philosophie.

Er besagt zunächst, daß die Philosophie das Streben nach Weisheit ist, d. h. das Streben nach dem Guten und Wahren,

---

1) Abhandlung über die Erkenntniß Gottes und seiner selbst. Eingang.

theoretisch und praktisch zugleich. Ferner spricht er aus, daß die Philosophie nicht jene abstracte und rein speculative Erkenntniß ist, über welche Bossuet noch an einer anderen Stelle ausruft: „Fluch der unfruchtbaren Erkenntniß, die es nicht zum Lieben „bringt und Verrätherin an sich selber wird!"

Ueberdies ist in diesen Worten das Object der Philosophie abgegrenzt: ihr Object, d. h. Gott und der Mensch; oder der Mensch, wie er mit seiner Intelligenz und seinem Willen nach dem Guten und Wahren, also nach Gott strebt.

Andrerseits weis't diese Definition das Unvernünftige nicht ab und schließt die Erkenntniß der materiellen und sichtbaren Welt von der Philosophie nicht aus. „Denn," wie Bossuet sagt, „um „den Menschen zu erkennen, muß man wissen, daß er aus zwei „Theilen, nämlich aus Leib und Seele besteht."

Daraus ist ersichtlich, daß die Philosophie auch von der sichtbaren und körperlichen Welt, besonders in ihrem Verhältnisse zur Seele und zu Gott, zu handeln hat.

Demnach sind die Theile der Philosophie folgende:

I. **Die Erkenntniß Gottes** — Theodicee.

II. **Die Erkenntniß der Seele**, diese betrachtet in ihren Beziehungen zu Gott und zum Körper — Psychologie.

III. **Die Logik**, oder jene Seite der Psychologie, welche die Seele in ihrer Denkthätigkeit und die Gesetze dieser Thätigkeit studirt.

IV. **Die Moral**, als jene andere Seite der Psychologie, welche die Seele in ihrer Willensthätigkeit und die Gesetze dieser Thätigkeit studirt.

Wir werden diese verschiedenen Theile der Philosophie nach einander abhandeln, und beginnen mit der Theodicee.

Diese Ordnung ist die des Cartesius, Fenelon, Malebranche und des heiligen Thomas von Aquin. Bossuet folgt der umgekehrten Ordnung. Doch wir beginnen lieber mit der Theodicee, weil in unseren Augen in der Theodicee die ganze Philosophie verschlossen liegt. Sie bildet deren Einheits- und Sammelpunkt;

an ihr hängen alle Fäden derselben. Alles geht von der Theodicee aus; also ist sie der Ausgangspunkt.

Noch mehr, wie die Theodicee der erhabenste und der tiefste Theil der Philosophie ist, so ist sie auch der leichteste derselben. Nach der Bemerkung des Cartesius, Bossuet und der meisten Philosophen sind die Ideen des Unendlichen und des Vollkommenen die ersten, welche die Vernunft bei ihrem Erwachen uns zeigt, was nichts anderes sagen will, als daß die Vernunft uns zu Gott zuerst hindrängt. So ist es der Gang der Natur und zugleich die absolute Ordnung der Wahrheiten in ihrem inneren Zusammenhange.

Man muß jedoch unter Theodicee nicht allein die Wissenschaft von Gott verstehen, sondern auch und dies ganz vorzüglich die Wissenschaft vom menschlichen Geiste, wie er sich zu Gott erhebt. [2])

Die Theodicee ist die Wissenschaft jenes wunderbaren Vernunftprocesses, der zu Gott emporsteigt, sich zu Gott erhebt, um seine Existenz, seine Natur und seine Eigenschaften zu erkennen und nachzuweisen.

Aus diesem Gesichtspunkte wird man weiter unter begreifen, warum die Theodicee in einer einzigen Frage die ganze Philosophie einschließt, nämlich in dem Beweise der Existenz Gottes und seiner Attribute: einer Frage, welche die Leser dieses Werkes, wie ich hoffe, weder überflüssig noch unfruchtbar nennen werden und auf welche wir zunächst und alsogleich eingehen müssen.

I.

Ist es möglich, die Existenz Gottes zu beweisen? Ist es nothwendig? Ist die Wahrheit der Existenz Gottes nicht schon

---

2) Der Verfolg des Werkes wird unseren Auctor bezüglich dieser sehr richtigen und nur zu wenig beachteten Bemerkung hinlänglich rechtfertigen.
Anmerk. d. Herausg.

von selbst einleuchtend? unbeweisbar wie ein Axiom? Kann es Atheisten geben?

Vor allem hat es den Anschein, daß der Satz: Gott ist, nur ein identischer Satz ist, wie dieser: das Sein ist. Und in der That für denjenigen, der den Sinn des Wortes „Gott" kennt, ist dem also. Denn dieses Wort besagt: derjenige, der ist. Dieser Satz ist also einer von denen, die ohne Beweis einleuchten, sobald man ihre Begriffe kennt. Seine Wahrheit liegt schon in den Begriffen; denn das Subject und das Prädicat sind identisch; daher er seine Gewißheit in sich selbst trägt, gleichwie dieser: das Ganze ist größer als sein Theil.

Aber nicht alle Menschen verstehen den Sinn des Wortes „Gott"; nicht alle begreifen, daß Gott so ganz derjenige ist, der ist. Darum ist die Wahrheit der Existenz Gottes keine allgemein evidente, sondern muß dadurch bewiesen werden, daß man von bekannteren Begriffen ausgeht. Der Satz, der sie behauptet, ist allerdings identisch; aber seine Identität ist nicht für alle Augen sichtbar. [3])

Und in der That, es gibt Atheisten. Theoretisch und praktisch ist der Atheismus ein tief wurzelndes Laster oder vielmehr das Grundlaster im Geiste und Herzen des Menschen. Kein Jahrhundert ist davon rein gewesen. Das unsrige ist davon mehr angesteckt, als man glaubt. Sein praktischer Atheismus ist Aller Augen sichtbar und der philosophische breitet sich unter der Form des Pantheismus aus. Noch mehr, der formelle, systematisirte, eingestandene und erklärte Atheismus hat seine Schule, und diese Schule des neuen Atheismus, wissenschaftlicher als der alte Atheismus, erhebt sich auf einer Grundlage, welche sie die moderne Wissenschaft nennt.

---

3) Der heilige Thomas von Aquin faßte es also: »Dico ergo, quod haec »propositio: Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia »praedicatum est idem cum subjecto. Sed quia nos non scimus »de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget de»monstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos.« 1ª, qu. II, art. 1.

Es ist fürwahr nicht schwer, dieser angemaßten modernen Wissenschaft das verdiente Recht widerfahren zu lassen. Wir werden am passenden Orte beweisen, daß sie nichts anderes ist als das ins System gebrachte Grundlaster des menschlichen Herzens und des Geistes, und daß ihr wissenschaftlicher Schein daher kömmt, daß sie die wahre Methode, den Fundamentalproceß der Vernunft ins Verkehrte ausbeütet.

Doch vor allem behaupten wir, daß die Existenz Gottes streng bewiesen werden kann, und daß es keinen geometrischen Lehrsatz gibt, der gewisser wäre. Es ist dies übrigens die Meinung des Cartesius so gut wie die des Leibnitz. Der gelehrte Cardinal Gerdil sagt ebenso.

Diesen Punkt, der die ganze Metaphysik, die ganze Moral, die ganze Logik und die ganze Theorie der Methode in sich schließt, werden wir mit jener Ausführlichkeit behandeln, die er, als die Hauptfrage der Philosophie und als deren Grund- und Schlußstein, mit Recht in Anspruch nimmt.

II.

Vor allem nun, wenn es für die Existenz Gottes wahre Beweise gibt, so müssen diese Beweise der Fassungskraft aller Menschen angemessen sein: Denn das Licht Gottes erleüchtet und mußte erleüchten jeden Menschen, der in diese Welt kömmt.

Um daher die tauglichen Beweise für die Existenz Gottes zu finden, muß man deren Ursprung und Vorhandensein in irgend einem gemeinen und alltäglichen Acte des menschlichen Geistes suchen, und ist dieser erhabene und einfache Act gefunden, dann wird es hinreichen, ihn zu beschreiben und in die philosophische Sprache zu übersetzen.

Hierauf ist sein wissenschaftlicher Werth zu beweisen.

Nun, dieser gemeine und tägliche Act der menschlichen Seele, des Geistes und des Herzens, der Intelligenz und des Willens, ist nichts anderes, als die allgemeine Thatsache des Betens. Und ich verstehe in der Philosophie unter Gebet, was Cartesius

bezeichnet, wenn er sagt: „Ich fühle, daß ich ein begrenztes We„sen bin, das unaufhörlich nach etwas Besserem und Größerem „strebt und verlangt als ich bin." Das Gebet ist die Bewegung des Geistes vom Endlichen zum Unendlichen.

Die dem Menschen so natürliche Verachtung der vorhandenen Wirklichkeit, die der Seele so eigenthümliche Erwartung der idealen Zukunft, der Hang und Trieb zum Wunderbaren und das Vorgefühl des Unendlichen: das sind die Quelle dieses erhabenen und einfachen Actes, der Gott beweis't.

Jedermann weiß es, daß die Seele, zumal wenn in ihr noch eine erhabene, lautere Stimmung und eine jungfräuliche Frische waltet, für alles Schöne und Gute, wovon sie irgend eine Spur erblickt, empfänglich und unwiderstehlich eingenommen ist. Man setzt über alle Schranken, über alle Grenzen und Unvollkommenheiten hinweg. Man faßt das Sein in seiner ganzen Fülle, man faßt die ewige Liebe, die wechsellose Glückseligkeit, die schattenlose Wahrheit, den jedes Hinderniß überwältigenden Willen, die mit Raum und Zeit spielende Kraft, und Wunder, plötzliche Schöpfungen, die ein Wort, ein Wink, ein Wunsch ins Dasein setzt. Alle diese Ahnungen des menschlichen Herzens, alle diese goldenen Träume der Kindheit, alle diese Berauschungen mit idealem Nektar schließen eine wahre und streng wissenschaftliche Methode in sich. Analysirt von der Vernunft enthält diese Poesie, dieser Glaube den strengen Beweis für die Existenz Gottes und seiner Attribute.

In der That ist dies der poetische und gemeine Proceß, der, unter dem Obwalten der Erziehung und Tradition, die meisten Menschen zur Erkenntniß Gottes erhebt. Wenn sich Herz und Einbildungkraft des Schauspieles der Welt, des Bewußtseins des Lebens, des Anblickes der endlichen Wesen und der geschaffenen Schönheit bemächtigen, um sie durch Uebergehung des Mangelhaften, der Schranken und Grenzen zu höherer Größe und bis zum Unendlichen emporzutragen: dieser Aufschwung der Seele vom Endlichen zum Unendlichen ist es, durch welchen im Menschen die Idee Gottes, die natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes zum Vorschein kömmt.

Und dieser intellectuelle und moralische Aufschwung, zu dem jede menschliche Seele befähiget ist, bildet den Uract und Grundproceß des vernünftigen und des sittlichen Lebens. Dieser Uract und Grundproceß des vernünftigen und sittlichen Lebens besteht nach unserer Ansicht darin, daß man, wie Bossuet sich ausdrückt, zwar durch einen ganz gesetzmäßigen Schwung der Vernunft, aber ohne allen Umweg des discursiven Denkens vom Endlichen zum Unendlichen fortschreite, vom endlichen wirklichen Sein, das man ist, das man sieht und thatsächlich berührt, zum unendlichen wirklich und thatsächlich existirenden Sein, das von der Existenz des Endlichen eingeschlossen und vorausgesetzt wird.

Während nun das einfache, ungebildete, gemeine und unbeholfene Volk diese wesentliche und grundlegende Bewegung in Folge einer ganz instinctmäßigen und poetischen Methode ausübt; ist dieser nämliche natürliche Act der Seele zugleich die Grundlage der wissenschaftlichsten unter den Methoden, und alle Beweise für die Existenz Gottes, die von den wahren Philosophen aller Zeiten aufgestellt, von dem siebenzehnten Jahrhunderte zusammengefaßt und präcisirt wurden, sind lediglich die philosophische Uebersetzung dieses gemeinen, von allen Menschen in Anwendung gebrachten Verfahrens.

Das soll denn nun durch die Aufzählung und Analyse dieser verschiedenen Beweise dargethan werden. Erst dann wollen wir sie in ihrer ganzen Substanz zusammenfassen und ans Licht setzen, mit welch' unfehlbarer Strenge sie zur Ueberzeugung nöthigen. *

* Höchst wahrscheinlich aus Liebe zur Induction, um selbst in der eigenen Abhandlung ihre Form streng einzuhalten, hat der Verfasser, wie es uns scheint, ein sehr wichtiges Moment nicht sattsam hervorgehoben. Es wird nämlich der Unterschied zwischen der Gewißheit des Menschen über das Dasein Gottes und zwischen der Analyse dieser Gewißheit nicht genug festgestellt. Mit anderen Worten: es tritt nicht ganz klar hervor, ob der Verfasser auch zu beweisen vorhabe, daß der Act, mit welchem der Mensch über das Dasein Gottes lebendig gewiß ist, jegliche Prüfung des Verstandes aushalte. Zwar ist schon oben bemerkt, daß der Satz „Gott existirt" sich einer gleich großen, wenn nicht größeren Gewißheit erfreüe als jeder geometrische Lehrsatz; in der That aber müssen wir hier den Leser bitten, sein Urtheil zu suspendiren,

bis P. Gratry an den rechten Orten diesen Punkt hervorhebt. Es geschieht dieses reichlich beim jedesmaligen Abschlusse der Studie über die eine oder die andere der folgenden Geistesgrößen, in Summa aber am Ende der historischen Untersuchung und in der Abhandlung über Glauben und Wissen im zweiten Bande. Anmerk. d. Herausg.

III.

Bevor wir jedoch ins Detail eingehen und diese Beweise, einen um den andern, jeden mit Beziehung auf seinen Auctor studiren, wollen wir ohne weitläufige Auseinandersetzung feststellen, welches die Natur und die Bedingungen des vollständigen und wesentlichen Beweises sind, jenes Beweises, auf den sich alle übrigen mehr oder minder klar zurückführen lassen, je nachdem sie mehr oder weniger eruirt, haltbar und lichtvoll sind. — Was wir hier einfach behaupten, wird im Verlauf des ganzen Werkes entwickelt und erhärtet werden.

Man muß wissen, daß die Vernunft ein zweifaches Verfahren hat, das syllogistische und inductive, von denen das eine ebenso strenge beweis't, wie das andere. Der Syllogismus ist hinlänglich gekannt; aber die Induction ist nicht jenes unbestimmte Verfahren, für das man es hält; sie ist ein ganz bestimmtes Verfahren, sie ist das Principalverfahren der Vernunft, das zu jeder Zeit von allen großen Geistern so gut wie von den niedrigsten angewendete, aber noch von Niemand genugsam analysirte Verfahren. Wir werden diese Analyse in der Logik versuchen. Dieses zweifache Verfahren kann man auch den syllogistischen und den dialektischen Proceß nennen. Sie entsprechen dem, was Leibnitz die Logik der Deduction und die Logik der Invention oder den analytischen und den inventiven Theil der Logik [4]) nannte. Sie entsprechen den zwei Geistnaturen, denen man unter den Menschen begegnet und als deren

4) T. II, p. 350.

Vertreter Aristoteles und Platon gelten können. Aristoteles nennt diese zwei Verfahren Syllogismus und Induction, Platon nennt sie Syllogismus und Dialektik. Das Verdienst des siebenzehnten Jahrhunderts war es, die wahrhaft mathematische Strenge des zweiten Verfahrens evident zu machen und zwar, wie Leibnitz bemerkt, dadurch, daß es davon wirklich und mit Erfolg Gebrauch machte;[5]) und geschah dieses durch die Arbeiten des Cartesius, Malebranche und Fenelon und durch die große Entdeckung des Leibnitz, durch die Erfindung des Infinitesimalcalculs, jene unschätzbare Erfindung, die lediglich darin besteht, daß in die Mathematik das Principalverfahren der Vernunft eingeführt wird.

Dieses Verfahren, das sich in der Geometrie zum mathematischen Unendlichen erhebt, erhebt sich auch in der Metaphysik zum unendlichen Sein, welches Gott ist. Streng wie die Geometrie ist es überdies von beiden Vernunftverfahren bei weitem das einfachste und rascheste. Gerade diese Einfachheit und Raschheit sind Schuld, daß man es bisher nicht vollständig analysirt hat.

Es besteht darin, daß man, wenn einmal durch die Erfahrung das Sein, die Schönheit, die Vollkommenheit in irgend welchem Grade gegeben ist — und es ist dies immer der Fall, sobald man existirt, wahrnimmt, denkt — daß man, sagen wir, im Gedanken über die Schranken des begrenzten Seins und die unvollkommenen Eigenschaften, welche man besitzt oder wahrnimmt, unmittelbar hinwegsetzt, um ohne anderes Mittelglied die unendliche Existenz des Seins und seiner dem Sichtbaren entsprechenden Vollkommenheiten zu behaupten.

Unstreitig ein einfaches Verfahren. Jeder kann es anwenden und die schwächsten Geister gehen in Ansehung gewisser Punkte auf diesem Wege ebenso schnell als die anderen; aber dessen ungeachtet ist es ein strenges Verfahren. Aus der Analyse und Vergleichung der Arbeiten des siebenzehnten Jahrhunderts stellt sich dieses heützutage klar heraus.

---

5) Nouv. Essais, liv. IV, chap. III, §. 19.

Es ist dieses Verfahren nicht allein anwendbar auf den Beweis für die Existenz Gottes, sondern es dringt in allen Dingen zum Princip, zur Idee vor, und, wie mehrere Philosophen, die ihres Orts citirt werden sollen, es ausgesprochen haben: es ist ein universelles Verfahren der Invention.

Wesentlich verschieden vom Syllogismus ist es gleichwohl ebenso strenge wie dieser; es allein gibt die Obersätze, welche der Syllogismus anwendet.

Ganz wie der Syllogismus kann sich dieses Verfahren entweder auf eine Abstraction oder auf eine Thatsache, auf eine Idee oder auf eine Wirklichkeit, auf einen a priori wahren oder falschen Begriff oder auf eine Erfahrung stützen.

Wenn sich der Syllogismus auf einem einfachen Möglichen, das nicht existirt, auf einer Chimäre oder auf einem Widerspruch aufbaut, der nicht sein kann, so werden seine Folgerungen die Natur des Princips an sich tragen; er wird eine Reihe von Möglichkeiten, die nicht existiren, oder eine Reihe von Chimären oder auch eine Reihe von Widersprüchen erfolgern, die früher oder später mit dem ausdrücklichen Absurden, d. h. mit dem evident gewordenen Widerspruche abschließt. Baut er sich aber auf ein wirklich Gegebenes, das aus der Natur der Dinge geschöpft ist, wie z. B. auf das Gesetz Newton's, so werden alle daraus gezogenen Folgerungen wahr, wirklich und in der Natur der Dinge vorkommlich sein.

Genau so verhält es sich aber auch mit dem anderen Verfahren. Man nehme zum Ausgangspunkt ein rein Mögliches, das nicht ist, oder auch ein anerkannt Contradictorisches oder sogar, wie Cartesius sagt, einen vom Nichts kommenden Begriff, der kein Sein hat und keines haben kann; so wird die durch das dialektische Verfahren gewonnene Behauptung eine Möglichkeit schlechthin, oder eine Chimäre oder ein Widerspruch sein. Wenn sich aber dasselbe auf einer aus der Erfahrung geschöpften Thatsache, auf einer Wirklichkeit, auf irgend einer thatsächlichen und positiven, im Bereich der Dinge existirenden Eigenschaft aufbaut; dann werden seine Resultate ebenso wirklich sein wie der Ausgangspunkt, ebenso wirklich wie die des Syllogismus.

Würde es sich z. B., wie in gewissen deütschen Theorieen, auf der Idee des Nichtseins aufbauen, so würde es, wie es bei diesen der Fall ist, ein absolutes Nichtsein und alle Absurditäten behaupten, die daraus folgen; es würde mit nicht geringerer Evidenz nur ein Trugbild und ein Ungeheüer erzielen. Wenn es sich dagegen auf irgend einem Begriffe des Seins aufbaut, auf einem Begriffe, der unleügbar möglich ist, so behauptet es ein unendliches Sein als möglich; verbindet es ferner damit die Erfahrung irgend eines thatsächlich existirenden wirklichen Seins, so schließt es auf das unendliche Sein, nicht mehr bloß wie es möglich ist, sondern wie es wirklich und thatsächlich existirt.

Und diese Behauptungen, die vom endlichen Wirklichen zum unendlichen Wirklichen überschreiten, sind immer wahr, weil in der Metaphysik wie in der Geometrie jedes positive Endliche sein entsprechendes Unendliche hat. Von der Existenz einer jeden wirklichen und positiven, aber endlichen Eigenschaft läßt sich immer die Unendlichkeit behaupten. Die Behauptung ist immer wahr, in Gott. Dies hat darin seinen Grund, daß nach der Bemerkung des Leibnitz,[6]) in der Metaphysik wie in der Geometrie, die Regeln des Endlichen immer auf das Unendliche und umgekehrt sich anwenden lassen — les règles du fini réussissent toujours dans l'infini, et réciproquement.

Wenn es aber Thatsache ist, daß das Verfahren an und für sich wahr ist, so ist es nicht minder Thatsache, daß es nicht immer von Allen in Ausübung gebracht wird. Gleichwie nicht immer jeder Geist aus den erkannten Principien die Folgerungen entwickelt, ebenso erhebt sich nicht immer jeder Geist von jedem Endlichen zum entsprechenden Unendlichen oder von jeder Erscheinung zu den Ideen oder von jedem Geschöpfe zu Gott. Wie es Geister gibt ohne syllogistische Bewegung, so gibt es auch Geister, die bar sind des dialektischen Schwunges. Es gibt

6) Brief an Varignon.

Intelligenzen, die weder das Eine noch das Andere haben, weder die Deduction noch die Invention. In allen kömmt nothwendig die Deduction zum Vorschein, wenn man sie ins Gedränge bringt. Denn es gibt einen logischen Zwang, der jeden Menschen, wer er auch sein mag, nöthigen kann, in einem Princip die Folge zu sehen. Dagegen ist die Invention begreiflicher Weise nicht für alle eine Nothwendigkeit; nicht alle haben den dialektischen Schwung. In Ansehung dieses Punktes ist ein logischer Zwang nicht möglich. Die Intelligenz kann ihre Kraft des Aufschwungs zum Unendlichen verlieren oder wieder finden. Dieses hängt von der Spannkraft der Seele und von der moralischen Freiheit ab, weil dieser Schwung zugleich und unauflöslich ein intellectueller und ein moralischer ist, und nichts anderes sein kann, als die Bewegung der menschlichen Seele in ihrer Totalität. Die intellectuelle Bewegung zum Unendlichen ist immer wahr, immer möglich, sobald der Mensch mit Vernunft begabt ist; aber in der Wirklichkeit geht sie im Geiste nicht vor sich ohne die entsprechende moralische Bewegung. Das ist der Grund, warum in den kranken Seelen diese Bewegung sich nicht bemerklich macht, selbst wenn sie unter ihren Augen durch das Wort Anderer in Geltung und Ausübung gebracht wird. Eine von außen dargebotene Deduction wird von einem wenig entwickelten Geiste nicht immer begriffen; aber ein anderer Augenblick, ein Augenblick der Aufmerksamkeit, wird sie ihm begreiflich machen. Der dialektische Gang vom Endlichen zum Unendlichen wird von den kranken oder schwachen Geistern noch häufiger verkannt; da reicht ein Augenblick der lebhaftesten Aufmerksamkeit nicht hin; es bedarf einer Heilung und einer sittlichen Umwandlung.

Dieser Umstand, der zu wenig beachtet wird, ist von höchster Bedeütung. Er berührt das Band und die Wechselbeziehung der Logik und der Moral, der Erkenntniß und des Willens, der Vernunft und der Freiheit. Es gibt zwischen der Vernunft und der Freiheit ein Band, das ist nicht bestreitbar; es gibt Urtheile, die frei sind. Manche philosophische Schule nimmt an, daß jedes Urtheil frei sei; dies ist offenbar ein Irrthum. Denn worin sollte die Deduction frei sein können? Eine syllogistische Schluß-

folgerung ist nothwendig, wenn ihre Prämissen gegeben sind. Gleichwohl ist es falsch, daß jedes wahre Urtheil ein nothwendiges sei. Die dialektische Bewegung vom Endlichen zum Unendlichen und das Urtheil, das daraus entspringt, ist wahr und frei zugleich, und, obschon immer wahr, wird es nur unter Bedingungen geschöpft, die von der Freiheit abhängen.

Als erste moralische Bedingung für die Existenz der dialektischen Urtheile, die von jedem Endlichen zum Unendlichen schreiten, muß der Sinn des Unendlichen genannt werden, jener göttliche Sinn, welcher immer vorhanden, welcher der allgemeine Zug des höchsten Gutes oder des Unendlichen ist, dessen Zug auf jede Seele. Je nachdem dann das freie Verhalten einer jeden Seele diesem Zuge des Unendlichen gegenüber beschaffen ist, wird sie Trägerin des wahren Urtheils, das vom Endlichen zum Unendlichen schreitet, oder sie wird es nicht. Sie kann sogar — wie es die ganze Geschichte der Philosophie, zumal der jetzigen deütschen Philosophie beweis't — Trägerin des falschen Urtheils werden, das von jedem Endlichen nicht zum Unendlichen, sondern, im entgegengesetzten Sinne, zum Nichts sich bewegt.

Der Beweis für die Existenz Gottes ist also das Ergebniß des einen der beiden wesentlichen Verfahren der Vernunft; aber thatsächlich ist die moralische Freiheit ebenso sehr dabei betheiligt als die Urtheils- und Schlußkraft.

Dieses geht, ich gebe es zu, ganz und gar hinaus über unsere in logischen Dingen herrschende Verwöhnung, welcher zufolge zwischen der Logik und der Moral eine absolute Trennung vorausgesetzt wird. Aber diese willkürliche, ich möchte fast sagen, sonderbare Voraussetzung, — sonderbar, weil sie annimmt, daß die Intelligenz und der Wille, zwei Vermögen einer und derselben einfachen Seele, keine gemeinsame Wurzel haben, in der sie zusammenlaufen —: diese Voraussetzung ist ebenso falsch als sonderbar. Sie war und ist noch eine der Klippen der Philosophie. Gleichwie es eines gewissen intellectuellen Zustandes und nicht bloß eines Zustandes, sondern eines Actes, eines freiwilligen Actes, nämlich der Aufmerksamkeit bedarf, um die eine der Vernunftbewegungen in Ausübung zu bringen, um den Syllogismus

zu machen oder zu begreifen; ebenso bedarf es überdies eines gewissen moralischen Zustandes, welchen man den *gesunden Sinn* nennen kann, und eines freiwilligen und moralischen Actes, um die andere Vernunftbewegung zu begreifen oder in Ausübung zu bringen. Der *gesunde Sinn*, eigentlich das Nämliche, was der *göttliche Sinn*, ist jene verborgene Vernunft, von welcher Pascal redet, wenn er sagt: „Das Herz hat seine Ver„nunftregungen, Regungen, welche die Vernunft nicht kennt." [7]) Es ist dieses jene verborgene Vernunft, die der Thor nicht hat, wenn er in seinem Herzen spricht: „*Es ist kein Gott.*"

Das also ist die Natur, das sind die Bedingungen des wahren Beweises für das Dasein Gottes.

Kurz gefaßt, der wahre Beweis für das Dasein Gottes ist nichts anderes als die Anwendung des einen von den zwei Vernunftverfahren selbst, die Anwendung des Principalverfahrens oder desjenigen, das die Obersätze gibt und die *Logik der Invention* ausmacht.

Jede Anwendung dieses Verfahrens begreift den Beweis für die Existenz Gottes in sich.

Man muß es wiederholen: Dieses Verfahren besteht darin, daß man, ausgehend von jedem endlichen Sein und von jeder endlichen Eigenschaft, das unendliche Sein oder die unendlichen, dem Endlichen, das man sieht, entsprechenden Vollkommenheiten durch Aufhebung der Schranken des Endlichen behauptet.

Und diese Behauptung ist immer wahr vermöge des von Leibnitz ausgesprochenen Princips, daß *die Regeln des Endlichen auf das Unendliche und umgekehrt sich anwenden lassen*; mit anderen Worten, daß das Endliche ein Abbild des Unendlichen ist. Dieses kömmt, wie abermals Leibnitz bemerkt, [8]) davon her, daß alles regiert wird von Gott, der alles regiert in Gemäßheit seiner selbst.

---

7) „Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas."

8) Brief an Varignon, am Ende.

Dieses Verfahren erfreüt sich derselben Gewißheit, wie die Geometrie, auf welche es sonst angewendet wird, nämlich im Infinitesimalcalcul.

Andrerseits läßt sich dieses Verfahren in der Wirklichkeit nie ausdrücklich vollziehen und dringt niemals zu Gott vor, außer durch einen gleichzeitigen Act der Vernunft und des Willens, der Intelligenz und der Freiheit.

Seine Schwungkraft in der Seele ist der göttliche Sinn, der Sinn des Unendlichen oder, wenn man will, der unwiderstehliche Zug des höchsten Gutes auf jede Seele. Aber es wird diese Schwungkraft, die Allen verliehen ist, wirksam oder erschlafft oder kehrt sogar ihre Richtung um, je nachdem der sittliche Zustand der Seele beschaffen ist.

Wir glauben alles dieses im Verfolge unseres ganzen Werkes dargethan zu haben auf eine Weise, daß es von nun an Wahrheiten sein werden, die für die Philosophie errungen sind.

Man wird uns dies anfänglich bestreiten; aber da es, wie ich hoffe, erfolglos sein wird, so wird man bald zu der Äüßerung seine Zuflucht nehmen, daß diese Dinge zu jeder Zeit, besonders im siebenzehnten Jahrhunderte gekannt gewesen sind, und daß in allem dem sich nichts neües findet. Wir werden mit unserer Zustimmung nicht zögern, jedoch die Ehre uns vorbehalten, diesen Centralpunkt der Philosophie, in welchem alle ihre Strahlen zusammenfallen, in ein helleres Licht gestellt zu haben.

Nach diesen Voraussetzungen gehen wir in das Detail ein und machen uns an das historische Studium der Beweise für das Dasein Gottes.

Wir werden dieser Frage eine sehr große Ausdehnung geben. Wir werden nach einander die Theodicee Platon's, die des Aristoteles, des heiligen Augustin, des heiligen Anselm und die des heiligen Thomas von Aquin studiren; sodann die Theodicee des siebenzehnten Jahrhunderts, wo wir den Cartesius, Pascal, Malebranche, Fenelon, Bossuet, Leibnitz und die Auctoren der zwei lateinischen Theodiceen hervorheben werden, die selbst dem gelehrten Publicum unbekannt, aber doch die zwei schönsten und vollständigsten sind, die je in einem Jahrhundert geschrieben wurden.

Bei diesem Studium werden wir uns um so lieber aufhalten, als es zu gleicher Zeit ein Studium der Geschichte der Philosophie sein wird.

Die Geschichte der eben genannten Philosophen ist so ziemlich die ganze Geschichte der Philosophie. Den Philosophen erkennt man aber an seiner Theodicee. Die Theodicee eines Auctors schließt in sich seine Methode, begreift seine Logik und Moral, ist seine Metaphysik und seine Ideenlehre, also auch seine Psychologie. In diesem Sinne ist die Philosophie ganz und gar in der Theodicee enthalten.

Indem wir also nach einander die Theodicee aller großen Geister behandeln, geben wir einen Abriß der Philosophie und zugleich eine summarische Geschichte der Philosophie.

Zweites Capitel.

Die Theodicee Platon's.

I.

Die chronologische Ordnung führt uns Platon zuerst vor: das ist ein Glück. Unter allen Menschen, die vor der christlichen Zeitrechnung von Gott geredet haben, ist er der größte. Man hat ihn den göttlichen genannt; auch Bossuet nennt ihn so, und es ist dieser Name sein Charakteristikon bei den Philosophen. Noch mehr, Platon ist vorzugsweise der Vertreter des einen der beiden Verfahren der menschlichen Vernunft, des Principalverfahrens, desjenigen nämlich, das zu Gott aufsteigt. War Aristoteles der unsterbliche und vollendete Gesetzgeber des anderen Verfahrens; so hat Platon die Gesetze, die erst seit dem siebenzehnten Jahrhunderte genau bestimmt werden können, ohne sie dem Verfahren, das seinen Ruhm ausmacht, förmlich zu Grunde zu legen, — Platon hat sie wenigstens alle angedeütet und zudem von ihrer Anwendung das schönste Beispiel gegeben, das die menschliche Vernunft in der alten Welt zu Tage gefördert hat.

Dieser Ruhm strahlte auf die Schule des Sokrates zurück. Warum?

Der Schwung der Vernunft zum wirklichen Unendlichen, der Schwung, in welchem das in Rede stehende Grundverfahren besteht, und der den Beweis für die Existenz Gottes gibt, erfolgt in der Wirklichkeit nur bei dem gleichzeitigen Vorhandensein einer moralischen Bedingung, unter dem Antriebe jener Spannkraft, die nach dem Ausdrucke Bossuet's der göttliche Sinn, oder

wenn man die Bezeichnung des Aristoteles vorzieht, der **Zug des Begehrbaren und des Erkennbaren** ist.

Nun ist aber die sokratische und die platonische Schule unter allen alten Schulen die sittlichste und jene, die den wirklichen Zug des höchsten Gutes in den Seelen am beßten erkannt, begriffen, gezeichnet hat.

Sokrates ist in Wahrheit das, wessen die modernen Sophisten ihn ganz treffend zeihen, der Gründer der moralischen Philosophie. Seine Lehre ist, wie man sehr gut bemerkt hat, fast nur eine Theorie der Tugend „und hat den beßten Richtern zufolge," wie Thomassin sagt, „lediglich zum Zwecke, durch die Moral unsere „Neigungen zu reinigen." [1])

Platon versuchte also — und das war das Herz seines Systems —, sich in Wirklichkeit auf diese Liebe des Guten und auf diese moralische Bedingung zu stützen, ohne welche die Vernunft das zu Gott aufsteigende dialektische Verfahren nicht vollführt. Das Gute war für ihn das Princip aller Dinge. Er wußte, daß das Gute der Vater des Lichtes ist, daß die Bewegung des zu Gott aufsteigenden Geistes auf die Kräfte der Liebe sich stützt; daß dieses Verfahren, welches er so bewundernswerth die **Bewegung der Flügel der Seele** nennt, eine moralische Bedingung, einen Schwung der Liebe zu Gott in sich begreift, und daß die Seele ihre Flügel nur durch die Tugend entfaltet.

Deshalb hat Platon mehr als jeder Andere im Alterthum das Principalverfahren der Vernunft gekannt und geübt; deshalb hat er das Dasein des wahren Gottes erkannt und bewiesen.

Platon wußte, daß die Vernunft zwei Verfahren habe, nicht **eines**.

Er wußte, daß das mächtigere dieser beiden Verfahren, durchaus ebenso streng als das andere, die wissenschaftliche Wahrheit ist, deren Abbild in der Poesie sich darstellt. Gerade darum

1) Juxta sinceriores ejus instituti interpretes, tota philosophia eo pertinet, ut amores per Ethicam purget. (Thomass. Dogm. Theol., t. II, cap. X, n. 11.)

war er Dichter durch Reflexion nicht minder als von Natur, gleich allen Philosophen, die das Principalverfahren der Vernunft mit Vorzug in Anwendung gebracht haben. Er begriff, daß in den so schönen Metaphern Wahrheit liege, weil sie die Wahrheit der dialektischen Methode in sich tragen, und weil diese Grundform des philosophischen Gedankens in ihrem Schwunge, gleich der Poesie selbst, einfach, leicht und volksthümlich ist. Platon wußte überdies — er wiederholt es ohne Aufhören — daß die Sinnlichkeit, die Leidenschaften in der Seele das Licht hindern, und daß man dieses Hinderniß besiegen müsse, um sich mit der Vernunft zur Wahrheit zu erheben. Er wußte, daß es zwei freie Richtungen der Seele und ihrer Liebe gebe, von denen die eine den Geist in die Taüschung und in den Irrthum, die andere zur Wahrheit führt; daß die Philosophie unzertrennlich ein Werk der Vernunft und der Freiheit, der Erkenntniß und des Willens, noch mehr, ein Werk des Opfers und der Tugend sei. Daher kömmt er ohne Aufhören auf das bewundernswerthe sokratische Wort zurück: „Philosophiren heißt sterben lernen."

Platon wußte endlich, daß es drei Sphären der Seele, drei Leben im Menschen gebe, und er sagt es ebenso schön wie Pascal. Er bezeichnet das höchste von den dreien als den Contact Gottes mit dem Menschen in der innersten Tiefe der Seele; und dieses Göttliche [2]) in der Seele ist die Kraft, vermöge welcher sich die Vernunft zu den ewigen Wahrheiten erhebt, wenn man das Hinderniß des Lasters beseitigt. Allerdings ist — man muß es sagen — in Platon die wahre Philosophie nicht ohne Schatten; das ist nur ein Vorzug der Christen: aber am Ende findet sich bei ihm die ganze Philosophie, alle ihre wesentlichen Züge, alle ihre Fundamentalelemente.

Platon hat alle Kennzeichen des wahren philosophischen Genies; er ist im Alterthume das glänzendste Muster jener vollendeten Geister, welche, wie man vortrefflich bemerkt hat, ihres Verstandes und ihres Herzens, ihrer Wissenschaft und ihrer Poesie, ihrer Füße

---

2) *Το θειον.*

und ihrer Flügel zugleich sich bedienen, um zur Wahrheit zu gelangen. Ihm stand es also zu, in der alten Welt den großen Beweis für das Dasein Gottes zu liefern. Wir wollen sehen, wie es ihm glückte.

II.

Wiederholen wir zuvor, welches die Natur des Verfahrens ist, das den wahren Beweis für die Existenz Gottes und seiner Attribute gibt.

Sind die sichtbaren Dinge gegeben, die sich zeügen, die werden und sterben, vergehen und sich ändern, die auch nicht sein könnten, die begrenzt und unvollkommen sind; so muß der Geist über diese endlichen und in die Erscheinung fallenden Wesen hinausschreiten und sich vermöge dieser Bilder zu den diesen Bildern entsprechenden ewigen, unsichtbaren, unwandelbaren Ideen erheben: er muß sich von jedem endlichen Objecte zum entsprechenden Unendlichen erheben. Wir werden später sogar Beispiele der Geometrie anführen und daraus sehen, daß es sich hier nicht um eine unbestimmte Bewegung des Gedankens, sondern um ein ganz bestimmtes Verfahren handele. Dieses Verfahren setzt mittelst des Denkens über die Schranken des begrenzten Seins und über die Unvollkommenheiten der Eigenschaften, welche sich an den Dingen darbieten, hinweg und stellt fest, daß die durch diese Aufhebung der Schranken und Mängel in unserem Geiste gebildete Idee des unendlichen Seins und der unendlichen Vollkommenheit einer Wirklichkeit entspricht, die mehr Wahrheit, mehr Existenz hat als das Object selbst, das in unsere Wahrnehmung fällt und von dem der dialektische Vernunftschluß ausgeht. Es stellt fest, daß alle diese höchsten Wirklichkeiten in Gott und Gott selber sind. Dies ist wenigstens die Pflicht des Geistes unter dem Lichte der Vernunft, und factisch erfüllt der Geist diese Pflicht allemal, so oft das moralische Hinderniß, das seinen Schwung hemmt, gehoben ist.

Hat Platon dieses Verfahren vollständig begriffen? Hat er

formell ausgesprochen, hat er gewußt, daß die unwandelbaren, ewigen, unendlichen Ideen insgesammt in Gott, das **Wort Gottes** sind, welches Gott ist? Mehrere stellen es in Abrede; wir glauben, daß es mit dem heiligen Augustin, mit Bossuet, Leibnitz und Fenelon bejaht werden müsse.

Sei es, daß es Platon selbst weiß oder nicht weiß, — und ich glaube, daß er es wußte, — in allen Fällen führt sein dialektischer Proceß in Wahrheit auf Gott, auf das Unendliche hinaus. Das bringt die Natur und das Gesetz des Verfahrens mit sich. Platon hat wirklich von der Vernunft jenen einzigen und großartigen Gebrauch gemacht, der darin besteht, daß man vermittelst eines einfachen und zugleich gelehrten und methodischen Schwunges von jedem Ding zu Gott, vom Endlichen, Veränderlichen, Zufälligen zum Unendlichen, Unwandelbaren, Nothwendigen gelange.

Folgender kurzer Abriß, den wir dann durch die Texte erhärten werden, mag darüber ins Klare führen.

Zunächst gibt es in der Seele eine Gabe Gottes, die aus dem Contacte Gottes mit dem Menschen herrührt, und die jene sogenannte Stimme, jener innere von Gott allen Seelen verliehene Genius ist. Dieses göttliche Element, dieser Sinn des Unsterblichen und Göttlichen, ist in dem dreifachen Leben der Seele das wesentliche und erste Element, das Princip, die Wurzel der Seele. Hier liegt die Kraft, die von Gott kömmt und die uns zu Gott emporträgt. Es erhebt sich aber der Mensch zu Gott nicht mit dem Geiste allein, nicht mit dem Erkenntnißvermögen allein, in wiefern es in jenem abstracten Sinne genommen wird, in welchem es die Sophisten verstehen; der Mensch erhebt sich zur Erkenntniß Gottes nur mit der ganzen und ungetheilten Seele, zunächst mit dem Willen, durch Ausübung des Guten, die das Auge dahin richtet, wohin es sehen soll, es dann reinigt und zum Schauen befähigt. Zur Erkenntniß Gottes gehört nothwendig ein moralisches und freies Element. Die Rolle des Willens besteht darin, daß er die moralischen Hindernisse besiege, die uns abhalten, den göttlichen Sinn in uns zu entfalten, oder die denselben ersticken. Dieser göttliche Sinn ist die thatsächlich nothwendige Vorbedingung zur Erkenntniß Gottes.

Das ist die moralische Seite des Verfahrens, welches uns zu Gott erhebt.

Die intellectuelle und logische Seite ist kurz gesagt die Dialektik. Die Dialektik ist das Verfahren, welches sich, ausgehend von dieser sichtbaren Welt, zur Idee des Seins selbst, des Guten selbst, zur Idee des absoluten Seins und des absoluten Guten erhebt. Demnach stützt sich die Dialektik, welche den durch die Tugend frei und thätig gemachten göttlichen Sinn zur Kraft, zum Princip und zur Spannfeder hat, in ihrem Schwunge überdies auf die Erscheinungen der sichtbaren Welt, die vermöge der Aehnlichkeit wie des Contrastes das Gedenken des höchsten und von allen übrigen Objecten, die seine Abbilder sind, ganz verschiedenen Objectes im Geiste hervorrufen. Der dialektische Gang besteht darin, daß man nicht inne halte, bis man angelangt ist beim Sein selbst, bei dem höchsten Gute, das existirt. Die Vernunft geht von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen aus als ihrem gelegentlichen und nothwendigen Ausgangspunkte, weil sich eben der Geist zu allererst in sie hinein gestellt findet; aber sie schreitet über diese sinnlich erkennbaren Größen, welche das schlummernde Gedenken der geistig erkennbaren Dinge in ihr wecken, hinweg und wendet sich davon ab, indem sie deren Unterschied von dem geistig Erkennbaren gewahr wird. Von diesen Größen schreitet der erkennende Geist zu den nothwendigen Ideen, die in unserer Vernunft liegen, so z. B. zu den geometrischen Wahrheiten, welche, wie Platon mit einer allzu wenig begriffenen Tiefe haüfig wiederholt, die Schatten des Lichtes Gottes sind. Aus diesen Schatten wird die Vernunft auf die Existenz der Sonne zu schließen im Stande sein.

Erlaütern wir alles dieses durch die Texte.

III.

Vor allem, die gewichtigste der philosophischen Thatsachen, jene Grundfeder des vernünftigen und sittlichen Lebens, die wir

den göttlichen Sinn nennen, und aus der in Wahrheit der Beweis für das Dasein Gottes entquillt: diese Thatsache ist von Sokrates und von Platon so gekannt und mit einer so vollen Ueberzeügung und in einer so handgreiflichen Form gelehrt worden, daß der Grund des Mißverständnisses, welches über das *δαιμονιον* des Sokrates obwaltet, gerade hier zu suchen ist. Platon entwickelt den Sinn dieses Wortes in möglichst philosophischer Weise, wenn er zeigt, daß dieses *δαιμονιον* die Stimme des Gewissens, die eingeborene Liebe Gottes war.

In der Apologie legt Platon dem Sokrates die Worte in den Mund: „Die Ursache von allem dem ist das, was ihr mich „öfters habt sagen hören: Eine göttliche Stimme ist in mir, die „zu mir spricht . . . . *Θειον τι και δαιμονιον* —. Diese Stimme „hat sich in mir vernehmen lassen seit meiner Kindheit.“[3] . . . . . Diese Stimme ist die „des Gottes, der mir befiehlt, mein Leben „darauf zu verwenden, daß ich die Weisheit und die Erkenntniß „meiner selbst suche.[4] . . . Ich muß also Gott mehr gehorchen als „eüch, Athener!“[5])

Es erhellt also, daß hier Sokrates unter *δαιμονιον* die Stimme Gottes meint.

Cicero versteht es ebenso, wenn er behauptet, „es sei das „*δαιμονιον* des Sokrates etwas Göttliches, das ihn ein„nahm, und dem er zu jeder Zeit gehorchte.“[6])

Sterbend sprach Sokrates: „Laßt uns gehen, wohin uns „Gott führt;“ und er gehorchte dieser göttlichen Stimme bis zum

---

3) *Τουτου δε αἰτιον ἐστιν, ὁ ὑμεις ἐμου πολλακις ἀκηκοατε πολλαχου λεγοντος, ὁτι μοι θειον τι και δαιμονιον γιγνεται (φωνη) . . . ἐμοι δε τουτ' ἐστιν ἐκ παιδος ἀρξαμενον, φωνη τις γιγνομενη . . .* Apol. Socrat., 31, B. — Wir citiren nach der Bipontiner Ausgabe.

4) Apol., 28.

5) Ibid., 29.

6) Hoc nimirum est illud quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur, *esse divinum aliquid* quod *daemonion* appellat, cui semper ipse paruerit, nunquam impellenti, saepe revocanti. Cic. *de Divinat.*, I, 54.

Tode; ein Umstand, der einen gelehrten Auctor zu folgenden Betrachtungen veranlaßte: „Dieser Gott war die Stimme, die im „Grunde seiner Seele widerhallte, jenes Licht, das seinen Geist „erleüchtete und ihm dictirte, was er zu thun habe. Das versteht „man gemeiniglich unter dem *δαιμόνιον* des Sokrates.... Sokrates kömmt darauf, wie auf eine Art geistigen Führers haüfig „zurück, bald nennt er es *δαιμόνιον*, bald Gott. Allenthalben „scheint er es ernstlich zu meinen, zumal da, wo es sich bei ihm „um Leben und Tod handelt. Mehrere sind der Ansicht, daß „Sokrates darunter den wahren Gott verstand. Andere sind entgegengesetzter Meinung.“ [7]) Der heilige Justin ist darüber nicht im Zweifel; der heilige Augustin schwankt. [8])

Uebrigens erklärt es Platon im Timäus auf eine Weise, die jeden Widerspruch unstatthaft macht. Wir wollen in das Detail dieser Erklärung eingehen, weil sie uns Gelegenheit bietet, aus der Incidenzfrage über das *δαιμόνιον* des Sokrates herauszutreten, und uns das vorführt, was man das Herz der Dialektik, das Centrum der Philosophie, der Theologie und Moral, die wahre Grundfeder nennen kann, auf welcher der Platonismus sich bewegt, um das Dasein Gottes zu beweisen, jene Grundfeder, die wir den göttlichen Sinn genannt haben.

In dem so schönen Schlusse des Timäus drückt sich Platon also aus: „Wir haben schon gesagt, daß es in der Seele ein „dreifaches Leben gebe, wovon jedes sein eigenes Gebiet und seine „unterschiedenen Bewegungen hat.... Man muß nun in Rücksicht auf das vorzüglichste dieser drei Leben wissen, daß es nichts „anderes ist als das *δαιμόνιον*, welches Gott jedem Menschen „gegeben hat. Dieser Theil der Seele ist derjenige, welcher das „erhabenste Gebiet von uns selbst einnimmt und vermöge seiner „himmlischen Verwandtschaft uns von der Erde erhebt und aus „dem Menschen mehr eine Frucht des Himmels als der Erde „macht, wie wir ganz in Wahrheit sagen können. Denn hier ruht

7) Rohrbacher, Hist. eccles., t. III, p. 258.

8) De Civitate Dei, lib. VIII, cap. 14.

„der **Ursprung** unserer Seele selbst, hier hält uns das „**Göttliche** in unserer Wurzel, in unserem Grundwesen an sich „gebunden und hebt den ganzen Menschen empor.“[9])

Nichts ist deütlicher: das Wort *δαιμονιον* oder *δαιμων* bezeichnet genau den **göttlichen Sinn** in der Seele, jenen Punkt, wo Gott uns berührt, jenen Punkt, der unsere Wurzel, unser Urſprung, unser Urquell ist — *πρωτη φυσις, ῥιζα* —; jenen Punkt, durch welchen, wie Platon sehr schön sagt, Gott uns an sich gebunden hält — *το θειον την κεφαλην και ῥιζαν ἡμων ἀνακρεμαννυν* —.

Aus diesen Texten geht klar hervor, daß es nach Platon im Menschen nicht drei Seelen gibt, wie man ihn bisweilen sagen läßt, sondern daß es in der Seele drei Gebiete, drei Theile, drei Leben gibt — am Worte liegt nicht viel —, von denen das höchste und in der Wurzel der Seele gründende jener Contact Gottes ist, der uns an ihn bindet und uns zum Himmel emporzieht, und daß es gerade dieses ist, was Sokrates seine göttliche Stimme und sein *δαιμονιον* nannte.[10])

---

9) *Καθαπερ εἰπομεν πολλακις ὁτι τρια ψυχης τριχη ἐν ἡμιν εἰδη κατῳκισται, τυγχανει δ'ἑκαστον κινησεις ἐχον. . . . Το δε δη περι τον κυριωτατου παρ' ἡμιν ψυχης εἰδους, διανοεισθαι δει τηδε, ὡς ἀρα αὐτο* **δαιμονα** *Θεος ἑκαστῳ δεδωκε, τουτο ὁ δη φαμεν οἰκειν μεν ἡμων ἐπ' ἀκρῳ, προς δε την ἐν οὐρανῳ συγγενειαν ἀπο γης ἡμας αἰρειν ὡς ὀντας φυτον οὐκ ἐγγειον, ἀλλ' οὐρανιον, ὀρθοτατα λεγοντες· ἐκειθεν γαρ, ὁθεν ἡ πρωτη της ψυχης γενεσις ἐφυ, το θειον την κεφαλην και ῥιζαν ἡμων ἀνακρεμαννυν ὀρθοι παν το σωμα . . . ἁτε δε ἀει θεραπευοντα το θειον, ἐχοντα τε αὐτον εὐ μαλα κεκοσμημενον τον δαιμονα ξυνοικον ἐν αὐτῳ δια φεροντως εὐδαιμονα εἰναι.* Tim. 89 und 90.

10) Das Mißverständniß bezüglich der drei Seelen verschwindet, wenn man die Texte aufmerksam vergleicht. Die oben citirte Stelle des Timäus redet von *τρια ψυχης εἰδη*, und nicht von *τρια* **ψυχων** *εἰδη*. Weiter unten heißt es *τους τρεις τοπους της ψυχης*. **die drei Gebiete der Seele.** Außerdem redet Platon von Theilen der Seele, *μερη*, von denen er besonders zwei ausscheidet: den **erkennenden** oder geistigen Theil, *λογιστικον νους*, den er an einer andern Stelle *ἀρχην ψυχης*

Dieses von Platon unterschiedene dreifache Leben der Seele entspricht den drei Welten, von denen Pascal redet, der Welt der Körper, der Welt der Geister und der göttlichen Welt, die Gott ist; es ist das dreifache Leben, das uns durch die Empfindung zur Natur, durch den innern Sinn zur Seele, durch den göttlichen Sinn zu Gott in Beziehung setzt; das dreifache Leben, welches die christlichen Mystiker zu allen Zeiten kennen und beschreiben, wenn sie sagen: „Laßt uns von außen nach innen und von innen „zum Höheren emporbringen;“ [11]) das dreifache Leben, das einer der tiefsten Denker unseres Jahrhunderts, Maine de Biran, in Folge einer unbeügsam strengen Analyse in der Seele entdeckt hat, ungeachtet der Vorurtheile seines Ausgangspunktes, welchem gemäß er nur eines derselben zugelassen hatte.

ἀθανατον (Timaeus) nennt, und den nicht erkennenden oder concupiscibleen Theil, ἀλογιστικον oder ἐπιθυμητικον; beide Theile vereinigen sich ihm zufolge im Θυμος oder Θυμοειδες (de Rep. IV). Diese Unterscheidung laüft offenbar hinaus auf die drei Fähigkeiten des Erkennens, Wollens und Fühlens, die er im nämlichen Buche der Republik aufstellt. Platon glaubt ebenso wenig an drei Seelen als der heilige Thomas; und gleichwohl unterscheidet der letztere eine anima intellectiva, anima sensitiva und anima vegetativa.

Uebrigens gebraucht Platon das Wort εἰδος oft synonym mit μερος; es findet sich bei ihm haüfig der Ausdruck εἰδος και μερος — εἰδη και μερη.

Cicero ist nicht der Ansicht, daß Platon drei Seelen, sondern daß er mehrere Sphären der Seele annehme: Partes animi, secundum Platonem.

Was den Aristoteles anbelangt, so sagt er im Buche über die Tugenden und Laster, am Anfange (Ausgabe von Bekker, p. 1249):

Τριμερους δε της ψυχης λαμβανομενης κατα Πλατωνα, του μεν λογιστικου ἀρετη ἐστιν ἡ φρονησις, του δε θυμοειδους ἡ τε πρᾳοτης και ἡ ἀνδρεια, του δε ἐπιθυμητικου ἡ τε σωφροσυνη και ἡ ἐγκρατεια, ὁλης δε της ψυχης ἡ τε δικαιοσυνη. . . .

Hier nimmt also Aristoteles diese drei Gebiete der Seele an, wie Platon, und benennt sie ebenso; und nichts desto weniger hält er in dem Buche de Anima die Einheit der Seele aufrecht (p. 411).

11) Ab exterioribus ad interiora; ab interioribus ad superiora.

Und wenn Platon dem erhabensten der drei Leben — *κυριωτατον ψυχης εἰδος* —, jenem, das er göttlich — *το θειον* — und anderswo das unsterbliche Princip der Seele nennt — *αρχην ψυχης ἀθανατον* —; wenn er ihm einen besonderen Ort und eine besondere Wohnstätte zuweis't in der Wurzel der Seele selbst — *ῥιζα* —, da, wo Gott uns an sich bindet — *το θειον ἀνακρεμαννυν* —, da, von wo die erste Genesis der Seele ausgeht — *ἐκειθεν ὁθεν ἡ πρωτη της ψυχης γενεσις ἐφυ* —: dann spricht Platon wie Bossuet, der, diesen besonderen Ort, dieses innerste Heiligthum der Seele betonend, in die Worte ausbricht: „Höre im Grunde deiner Seele; höre an dem Orte, wo „die Wahrheit sich vernehmen läßt, wo die reinen und „einfachen Ideen ihren Sammelpunkt haben." Und nachdem er an einer andern Stelle gesagt hat: „Also für Gott ist die Seele „gemacht, an ihn muß sie sich halten angezogen und „wie angebunden durch Erkenntniß und Liebe;" redet Bossuet von einem „Ort der Seele, der so tiefinnerlich ist, daß die Sinne „von ihm keine Ahnung haben: so sehr ist er ihrer Region „entrückt!"

Alles dieses ist im ersten Alcibiades noch heller ins Licht gesetzt, wenn dem Philosophen der Rath gegeben wird, er solle, um seine Seele kennen zu lernen, in jenen Ort der Seele schauen, wo vorzugsweise die Kraft der Seele, die Weisheit, d. h. das göttliche Element der Seele seinen Sitz hat, und dann solle er in das Object selbst, nämlich in Gott, hineinschauen, dessen Bild dieser Theil der Seele ist.[12] Denn schaue man bloß in jenen Theil der Seele, der nur Finsterniß und wo Gott nicht ist — *εἰς το ἀθεον και σκοτεινον* —, dann lerne man sich nicht

12) *Ἀρ' οὐν, και ψυχη εἰ μελλει γνωσεσθαι αὑτην, εἰς ψυχην αὐτη βλεπτεον, και μαλιστ' εἰς τουτον αὐτης τον τοπον ἐν ᾧ ἐγγιγνεται ἡ ψυχης ἀρετη, σοφια, και εἰς ἀλλο ᾧ τουτο τυγχανει ὁμοιον ὀν. — Ἐχομεν οὐν εἰπειν ὁ τι ἐστι της ψυχης θειοτερον ἡ τουτο περι ὁ το εἰδεναι τε και φρονειν ἐστιν; — Τῳ θειῳ ἀρα τουτ' ἐοικεν αὐτης, και τις εἰς τουτο βλεπων και παντο θειον γνους, θεον τε και φρονησιν οὑτω και ἑαυτον ἀνγνοιη μαλιστα.* Alcib. I, 133, C.

kennen.[13]) Man muß in jenen göttlichen Theil schauen, und dieser Theil ist für die Seele das, was die Pupille für das Auge ist, das Centrum, das Princip, die Quelle des Sehens selbst.[14]) Erst dann, wenn man in diesen Ort der Seele schaut, wo das Licht, wo das Göttliche ist — *εἰς το θειον και λαμπρον* —, erst dann entfaltet die Seele die beflügelte Liebe — *ἐρωτα ὑποπτερον* — in sich.[15])

Es ist also ausgemacht, daß es nach Platon ein Gebiet, einen Centralpunkt der Seele gibt, den er ihre Wurzel, ihr Princip, ihren Ursprung nennt, und daß dieser Theil göttlich ist, d. h. es ist ausgemacht, daß sich in der Seele eine Gabe findet, welche Gott jedem Menschen verleiht, indem er ihn an diesem Punkte berührt und ihn an sich fesselt.

Mag man diese göttliche Gabe den göttlichen Genius, oder den göttlichen Sinn, oder die Stimme des Gewissens, oder den Zug des höchsten Gutes, den Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, die eingeborene Liebe zur Glückseligkeit, die eingeborene Idee des Rechten und Unrechten, das ins Herz gegrabene Naturgesetz nennen; mag man dieser ersten und die ganze Philosophie grundlegenden Thatsache, die darin wurzelt, daß die Seele nur ist und lebt, weil Gott ist und sie berührt, einen Namen geben, wie man will: immer wird es wahr bleiben, daß diese allen Menschen innerliche göttliche Gabe das Princip und die Kraft ist, die dem Geiste, wie nicht minder der ganzen Seele in allen ihren Bewegungen zu Gott, den ersten Anstoß gibt.

Das ist es, was Platon auf jede Weise feststellt.

Gehen wir nun zu dem Gebrauche über, den man ihm zufolge von dieser Gabe machen soll.

---

13) *Ἀδικως δε πραττοντες, εἰς το ἀθεον και σκοτεινον βλεποντες, ὡς τα εἰκοτα, ὁμοια τουτοις πραξετε ἀγοουντες ὑμας αὐτους.* Alcib. I, 134, E.

14) *Εἰς ἐκεινον τον τοπον ἐν ᾧ τυγχανει ἡ ὀφθαλμου ἀρετη.* 133, B. . . . . *Εἰς το θειον και λαμπρον ὁρωντες.* 134, D.

15) Alcib. I, 135, E.

IV.

Diese göttliche Gabe ist die erste Ursache aller Bewegung des Geistes zu Gott. Die zweite Ursache ist die Arbeit des Menschen, darin bestehend, daß er seine Seele reinige und so das Hinderniß entferne, welches den Wirkungen dieser uns von Gott verliehenen Kraft entgegen steht.

„Die Wissenschaft," sagt Platon, „ist nicht so etwas, was „sich Manche einbilden. Diese kündigen an, daß sie dieselbe einem „Geiste, der sie nicht hat, geben wollen, wie wenn es sich darum „handelte, einem Blinden das Gesicht zu geben. Das ist ein „großer Irrthum. Es gibt in uns selbst eine Kraft, es gibt in „jedem Geiste ein Organ, vermöge dessen jeder zur Wissenschaft „gelangen kann. Man muß es mit diesem Organe machen, wie „man es mit dem Auge machen würde, wenn man es nicht anders „als mit dem ganzen Körper zugleich von der Finsterniß dem Lichte „zuwenden kann: man muß die Vernunft mit der ganzen „Seele ungetheilt umrichten; man muß sie umrichten, „von den vergänglichen Dingen auf das Sein selbst hin, und mit „dem Blick der Seele vordringen bis an den Lichtherd des Seins, „das wir das Gute selbst nennen.[16]) Hier hat der Unterricht „uns bloß anzuleiten, daß wir dem Geiste diese Richtung geben „und den Blick leicht und wirksam dem Lichte zuwenden. Die „Erziehung gibt also das Sehen nicht; sie bemüht sich bloß, das „Sehen, welches schon vorhanden, aber nicht recht gerichtet ist

---

16) *'Ο δε νυν λογος σημαινει ταυτην την ἐνουσαν ἑκαστῳ δυναμιν ἐν τῃ ψυχῃ και το ὀργανον ᾧ καταμανθανει ἑκαστος, οἱον εἰ ὀμμα μὴ δυνατον ἠν ἀλλως ἠ ξυν ὀλῳ τῳ σωματι στρεφειν προς το φανὸν ἐκ του σκοτωδους, οὑτω ξυν ὀλῃ τῃ ψυχῃ ἐκ του γιγνομενου περιακτεον εἰναι, ἑως ἀν εἰς το ὀν και του ὀντος το φανοτατον δυνατη γενηται ἀνασχεσθαι θεωμενη. Τουτο δ'εἰναι φαμεν τἀγαθον.* De Rep., 518, C.

„und nicht auf das schaut, auf was es schauen soll, sie bemüht „sich, das Sehen dahin zu richten, wohin es in Wahrheit gehört.“

„Es gibt in der Seele gewisse Eigenschaften, die man sich „durch Uebung und Gewohnheit aneignet, gleichwie sich der Kör-„per gewisse Kräfte und Gewohnheiten aneignet. Allein die Ver-„nunft gibt Zeügniß von ihrem göttlichen Ursprunge und beweis't, „daß ihre Abkunft höher ist als wir, dadurch daß sie ihre Kraft „nie verliert, sondern entweder nützlich oder schädlich wird, je „nach der Richtung, die wir ihr geben.[17]) Habt ihr nicht „bemerkt, mit welcher Fertigkeit und Anständigkeit die niedrige „Seele der Bösen jene Dinge ergreift, denen sie zugewendet ist, „und welche Macht der Uebung sie darin erlangt? Sie sieht sehr „klar; nur will sie ihr Auge dem Bösen zuwenden. Nehmet hin-„gegen diese nämlichen Seelen von ihrer Kindheit an, hauet und „schneidet ihnen weg, was alle mit unserer Geburt verbundenen „Leidenschaften ihnen zubringen; entlediget sie jener trägen Masse, „die an den Freüden der Tafel und den sinnlichen Genüssen „hängt; nehmet hinweg jene Last, die den Blick des Geistes zu „allem dem herabdrückt, was niedrig ist: und allsogleich und in „den nämlichen Seelen wendet sich der Blick, sobald er nur frei „ist, zu dem, was ist, und er sieht da ebenso klar, als er jetzt in „dem sieht, was ihn einnimmt.“[18])

Man muß also die ganze Seele reinigen, auf daß ihr Leben und ihr Blick sich zu ihrer höchsten Region, wo der göttliche Sinn ist,

---

17) *Η δε του φρονησαι (ἀρετη) παντος μαλλον θειοτερον τινος τυγχανει οὐσα, ὁ την μεν δυναμιν οὐδεποτε ἀπολλυσιν, ὑπο δε της περιαγωγης χρησιμον τε και ὠφελιμον και ἀχρηστον αὐ και βλαβερον γιγνεται.* De Rep., 518, E.

18) *Τουτο μεντοι το της τοιαυτης φυσεως εἰ ἐκ παιδος εὐθυς κοπτομενον περιεκοπη τα της γενεσεως συγγενη, ὡςπερ μολυβδιδας, αἱ δη ἐδωδαις τε και των τοιουτων ἡδοναις τε και λιχνεις προςφυεις γιγνομεναι, περι τα κατω στρεφουσι την της ψυχης ὀψιν, ὡν εἰ ἀπαλλαγεν περιεστρεφετο εἰς τἀληθη και ἐκεινα ἀν το αὐτο τουτο των αὐτων ἀνθρωπων ὀξυτατα ἑωρα, ὡςπερ και ἐφ᾽ ἁ νυν τετραπται.* De Rep., 519, B.

wenden und erheben können. Diejenigen, die sich nicht reinigen, bleiben in der niedersten der drei Regionen der Seele, erheben sich von da zur mittleren, fallen wieder zurück in die niederste und leben, zwischen den concupisciblen und irasciblen Trieben hin und her geworfen, ohne sich bis zu dem Ort der Seele zu erheben, wo Gott ist. „Der Mensch ohne Weisheit und ohne Tugend,[19] „stets allen fleischlichen Begierden hingegeben und gleichsam eins „geworden mit ihnen, fällt nothwendig in die niedere Region, „erhebt sich von da zur mittleren, um so sein ganzes Leben lang „zwischen beiden umherzuirren. Aber nie kömmt es in ihm zur „That, daß er sich über diese beiden Regionen emporringt, um „wirklich, sei es durch das Schauen oder durch das Leben, zu jener „aufzusteigen, die wahrhaft in der Höhe ist."

Um also durch das Leben oder durch das Schauen zu jenem Ort der Seele zu gelangen, wo der göttliche Sinn, die Quelle der Erkenntniß Gottes aufgeht, sobald man ihn durch das Leben hervorlockt und durch das Schauen ergründet; um dahin zu gelangen, muß man vor Allem das moralische Hinderniß überwinden.

„Wer sich der doppelten Sklaverei der Begierlichkeit und des „Hochmuthes — *επιθυμιας η φιλονεικιας*, des Concupisciblen „und Irasciblen — preisgibt, der kann nur mehr todte oder todhafte Gedanken haben — *δογματα θνητα* —."[20]

Man muß also das moralische Hinderniß überwinden und sich dem Antriebe der göttlichen Kraft hingeben, die unser Denken zum Unsterblichen und Göttlichen hindrängt.

Führen wir die so schöne Stelle ganz an, in welcher Platon dem Menschen zeigt, wie er den göttlichen Sinn in sich zu pflegen habe, um sich durch das Denken wie durch das Leben — zwei Dinge, die Sokrates und Platon nie trennen — zur Unsterblichkeit, zu Gott zu erheben.

---

19) *Οἱ ἀρα φρονησεως και ἀρετης ἀπειροι, εὐωχιαις δε και τοις τοιουτοις ἀει ξυνοντες, κατω, ὡς ἐοικε, και μεχρι παλιν προς το μεταξυ φερονται τε και ταυτῃ πλανωνται δια βιου, ὑπερβαντες δε τουτο προ το ἀληθως ἀνω, οὐτε ἀνεβλεψαν πωποτε οὐτε ἠνεχθησαν.* De Rep., 586.
20) Tim., 90.

„Wer aus Liebe zur Wahrheit vorzüglich darauf hinarbeitet, „den Sinn des Unsterblichen und des Göttlichen in sich zu pflegen „— *γεγυμνασμενῳ φρονειν μεν ἀθανατα και θεια* —, der muß „die Unsterblichkeit in dem Grade erreichen, in welchem die „menschliche Natur derselben fähig ist; und weil er in sich nur „das Göttliche — *το θειον* — gepflegt und in seiner Seele den „göttlichen Geist — *δαιμονα* —, der darin sitzt, genährt hat, so „muß er der höchsten Glückseligkeit zuschreiten."

„Es nährt sich aber jedes Leben von der ihm eigenthümlichen „Nahrung und der ihm entsprechenden Bewegung. Dem Göttlichen „in uns sind nun die allgemeinen Gedanken und Bewegungen als „natürliche Bewegungen eigen; nämlich jene Gedanken und Be„wegungen, nach welchen alle Menschen sich regeln sollten. Alle „sollten dahin arbeiten, daß sie durch die Betrachtung der Har„monie und Bewegungen des Universums jene eigenthümlichen „und ungeordneten Bewegungen, welche die zeitliche Geburt im „Herde unserer Seele hervorgerufen hat, in sich verbessern, auf „daß der Betrachter dem betrachteten Objecte ähnlich werde und „seine ursprüngliche Natur wieder erhalte, und auf daß er durch „dieses Aehnlichwerden mit Gott sich geeignet mache, am Ende „jenes vollkommene, von Gott allen Menschen für die Zeit und „für die Ewigkeit dargebotene Leben in Besitz zu nehmen." [21])

Demnach nimmt Platon an, daß es in jeder Menschenseele einen göttlichen Contact gebe, in jenem Punkte nämlich, wo unsere Seele an Gott gebunden ist. Dieser Punkt ist die Wurzel, das Princip, der Ursprung unserer Seele. Von den drei Leben, die in unserer Seele sind, ist ohne Zweifel dasjenige, welches Gott selbst an jenem Orte der Seele unterhält, das vorzüglichste und muß dasselbe den ganzen Menschen im Leben und im Denken zum Göttlichen, zum Unsterblichen, zu Gott richten und emporheben.

Ja noch mehr, Platon stellt hier jene so greifbare und von unseren Psychologen nur zu oft mit Absicht unbeachtet gelassene Thatsache fest, die Thatsache der natürlichen Entstellung, in welcher

21) Tim., 90.

wir geboren werden; er stellt fest, daß für den Schwung jener Grundfeder, die daran arbeitet, uns bis zu Gott emporzuheben, thatsächlich ein Hinderniß besteht.

Dieses Hinderniß ist das doppelte Laster, welches Platon Concupiscenz und Irascibilität nennt, und welches auf die zweifache Form des Egoismus, auf die Sinnlichkeit und den Hochmuth hinausläuft.

Die Bedingung, um sich im Leben oder im Denken zu Gott zu erheben, liegt in dem Siege über das Hinderniß.

Ist das Hinderniß besiegt, so folgt daraus allsogleich, daß der Mensch den Sinn des Unsterblichen und Göttlichen in sich entwickelt und zur Wahrheit gelangt.

Die Wahrheit führt ihn zur Unsterblichkeit und zur Glückseligkeit.

Zu diesem Ziele gelangt man durch den Kampf gegen die angeborene Entartung der eigenen Gedanken und Bewegungen, durch Vereinigung mit den allgemeinen Gedanken und Bewegungen, durch Betrachtung des Allgemeinen, das Gott ist, durch Aehnlichwerden mit Gott, der die Unsterblichkeit gibt.

Bis hieher ist uns also Platon's Gang klar ersichtlich. Das Erste ist eine göttliche Gabe in uns, die Princip und Grundkraft für jeden Aufschwung zu Gott ist. Das Zweite ist von Seite des Menschen die moralische Kraft, welche durch die Tugend und durch das Opfer die Fessel bricht, die jeden Aufschwung hemmt.

Auf diese moralische Seite des dialektischen Processes möge nun die logische Seite desselben folgen.

V.

Der Geist hat bei jeder Untersuchung einen Ausgangspunkt. Dieser ist nicht immer ein Princip der Deduction; bei weitem nicht. Wohin aber oder wohinein ist vor Allem der menschliche Geist gestellt? Wovon geht er in Folge dessen gemeiniglich aus? Von dem Schaugebiet der Natur. Er sieht das, was vorübergeht, was sich erzeügt und stirbt. Keineswegs nimmt er diesen

Ausgangspunkt als Princip der Deduction, um daraus durch den Syllogismus die Erkenntniß Gottes zu schöpfen; sondern diese Dinge sind vielmehr die Veranlassung, daß er Gottes gedenkt. Der Geist taucht über diese Dinge empor, um Gott zu finden.[22]) Er geht unstreitig vom Schaugebiet der sichtbaren Dinge aus. „Mit den Sinnen und mit nichts Anderem beginnt man; mit dem „Gesicht, mit dem Tastgefühl oder mit jedem anderen Sinne; „anders kann es sich nicht verhalten."[23]) Aber wie können alle diese vergänglichen Dinge uns zu Gott erheben? Sicherlich nicht darum, weil sie identisch sind mit Gott. Etwa darum, weil sie ähnlich sind mit Gott? Ja, aber ebenso gut durch ihren Unterschied und ihren Gegensatz zu seiner ewigen Natur. „Wir sehen, „wie alle diese Dinge sich bemühen, ihm zu gleichen, wie sie aber „fortwährend ihm ferne stehen."[24]) „Ja, diese Aehnlichkeiten und „diese Gegensätze bewirken in uns gleichmäßig das Gottesgedenken.[25]) Ein Ding sieht man und ein anderes wird mit erfaßt. „Mag es durch die Aehnlichkeit oder durch den Gegensatz geschehen, „immer ruft das gesehene Object in uns das Gottes-Gedenken „hervor.[26]) Wenn man irgend welches Object sieht, hört oder „durch irgend einen gleichviel welchen Sinn wahrnimmt, und wenn „man nebstdem, daß man dieses Object sieht, ein anderes, dessen „Idee nicht die nämliche, sondern in Wahrheit eine andere ist, zu „gleicher Zeit mit auffaßt: muß man da nicht sagen, daß das

22) *Φιλοσοφῳ δε δια το της οὐσιας ἁπτεον εἶναι γενεσεως ἐξαναδυντι.* De Rep., VII, 525.

23) *Αλλα μεν και τοδε ὁμολογουμεν, μη ἀλλοθεν αὐτο ἐννενοηκεναι μηδε δυνατον εἶναι ἐννοησαι, ἀλλ' ἢ ἐκ του ἰδειν ἢ ἁψασθαι ἢ ἐκ τινος ἀλλης των αἰσθησεων, ταὐτον δε παντα ταυτα λεγω* Phaedo. 75.

24) *Ορεγεται μεν παντα ταυτ' εἶναι οἷον το ἰσον, ἐχει δε ἐνδεεστερως.* Phaedo, 75.

25) *Αρ' οὐν οὐ κατα παντα ταυτα ξυμβαινει την ἀναμνησιν εἶναι μεν ἀφ' ὁμοιων, εἶναι δε και ἀπ' ἀνομοιων.* Phaedo. 74.

26) *Εως γαρ ἀν ἀλλο ἰδων ἀπο ταυτης της ὀψεως ἀλλο ἐννοησῃς, εἰτε ὁμοιον εἰτε ἀνομοιον, ἀναγκαιον αὐτο ἀναμνησιν γεγονεναι.* Phaedo, 74, D.

„zweite Object, zu dessen Idee man gelangt, eine vom ersten verursachte Reminiscenz ist?[27]) Ein Mensch und eine Leier sind „nicht das Nämliche. Und gleichwohl erinnern sich die Liebenden „der geliebten Person, wenn sie die Leier erblicken, die sie berührt „hat. Siehe da das Gedenken.“[28])

„In den Sinneseindrücken findet sich ein Moment, welches „die denkende Kraft gar nicht weckt, weil es bei den Sinnen als „deren zuständigen Richtern stehen bleibt; und es findet sich hin„wider ein solches, das die denkende Kraft weckt, ohne daß die „Sinne etwas dazu beizutragen vermöchten.“[29])

„Die sinnlichen Eindrücke, welche die denkende Kraft wecken, „sind jene, die den Gegensatz und die Aehnlichkeit zugleich in sich „schließen,[30]) wie zum Beispiel, wenn der Anblick einer gewissen „Zahl von Gegenständen die Idee der Einheit und die der unend„lichen Vielheit in uns weckt.“[31])

„Auf diese Eindrücke, welche die denkende Kraft wecken, stützt „sich das Verfahren — *μαθημα* —, das uns zu dem Sein erhebt, „und dessen sich fast Niemand recht bedient.“[32])

---

27) *Εαν τις τι ἑτερον ἠ ἰδων ἠ ἀκουσας ἠ τινα ἀλλην αἰσθησιν λαβων μη μονον ἐκεινο γνῳ, ἀλλα και ἑτερον ἐννοησῃ, οὑ μη ἡ αὐτη ἐπιστημη, ἀλλ᾽ ἀλλη, ἀρ᾽ οὐχι τουτον δικαιως λεγομεν ὁτι ἀνεμνησθη οὑ την ἐννοιαν ἐλαβεν.* Phaedo, 73, C.

28) Phaedo, 73, D.

29) *Τα μεν ἐν ταις αἰσθησεσιν οὐ παρακαλουντα την νοησιν εἰς ἐπισκεψιν, ὡς ἱκανως ὑπο της αἰσθησεως κρινομενα, τα δε πανταπασι διακελευομενα ἐκεινην ἐπισκεψασθαι, ὡς της αἰσθησεως οὐδεν ὑγιες ποιουσης.* De Rep., 523, B.

30) *Τα μεν οὐ παρακαλουντα, ὁσα μη ἐκβαινει εἰς ἐναντιαν αἰσθησιν ἁμα. τα δ'ἐκβαινοντα ὡς παρακαλουντα τιθημι, ἐπειδαν ἡ αἰσθησις μηδεν μαλλον τουτο ἠ το ἐναντιον δηλοι.* De Rep., 523.

31) *Ἁμα γαρ ταὐτον ὡς ἑν τε ὁρωμεν και ὡς ἀπειρα το πληθος.* De Rep., 525.

32) *Μαθημα .... των προς την νοησιν ἀγοντων ... χρησθαι δ'οὐδεις αὐτῳ ὀρθως, ἑλκτικῳ ὀντι πανταπασι προς οὐσιαν.* De Rep., 522 — 523.

VI.

Dieses Verfahren beschreibt Platon vollständig in den letzten Blättern des sechsten Buches der Republik, die unseres Dafürhaltens nie recht begriffen worden sind.

In dieser Auseinandersetzung der Logik nach seinem Begriffe beschreibt Platon kurz und bündig die beiden Verfahren der Vernunft, von denen das eine seinen Ausgangspunkt — *ὑποθεσις*[33]) — zugleich als Princip — *ἀρχη* — nimmt und daraus die Folgerungen zieht; und von denen sich das andere von seinem Ausgangspunkte zu einem universalen Princip erhebt, das in demselben nicht enthalten ist — *ἐπ' ἀρχην ἀνυποθετον ἐξ ὑποθεσεως ἰουσα* —. Das eine ist offenbar der syllogistische Weg; das andere nennt er das dialektische Verfahren — *πορεια διαλεκτικη* —. Das erste Verfahren, sagt er, ist das des Mathematikers, das zweite das des wahren Philosophen.[34])

Die Mathematiker nehmen ihre Definitionen als Ausgangspunkte — *ποιησαμενοι ὑποθεσεις αὐτα* —. Diese Ausgangspunkte nehmen sie als Principien, als Principien der Deduction, aus denen sie alles Uebrige auf dem Wege der Folgerung und unleügbaren Identität ableiten — *ἐκ τουτων δ'ἀρχομενοι τα λοιπα ἠδη διεξιοντες τελευτωσιν ὁμολογουμενος* —.

Noch einmal, dieses Verfahren, die syllogistische Deduction nämlich, steigt nicht zum Princip der Dinge empor — *οὐκ ἐπ' ἀρχην ἰουσαν* —; es kann sich selbstverständlich niemals über seinen Ausgangspunkt erheben, weil es auf dem Wege der Identität seine Folgerungen zieht — *ὡς οὐ δυναμενην των ὑποθεσεων ἀνωτερω ἐκβαινειν* —.

Das andere dagegen erhebt sich über seinen Ausgangspunkt — *ἐπ' ἀρχην ἀνυποθετον ἐξ ὑποθεσεως ἰουσα* —. Es nimmt

33) De Rep., 510 u. ff.

34) Vom Infinitesimalcalcul war damals in der Geometrie noch keine Rede.

seinen Ausgangspunkt nicht als Princip — *τας ὑποθεσεις ποιουμενος οὐκ ἀρχας* —; es nimmt ihn nur als Stützpunkt und als Triebfeder für seinen Aufschwung — *οἱον ἐπιβασεις τε και ὁρμας* —. Es schwingt sich von da über den Ausgangspunkt hinaus und empor bis zum absolut universalen Princip — *μεχρι του ἀνυποθετου ἐπι την του παντος ἀρχην ἰων* —. Erst dann, wenn es einmal dieses Princip hat, steigt es auf dem Wege der Folgerung zu allem dem herab, was davon berührt und darin enthalten ist — *ἁψαμενος αὐτης, παλιν αὐ ἐχομενος των ἐκεινης ἐχομενων, οὑτως ἐπι τελευτην καταβαινῃ* —.

Das sind in der That die zwei ewigen Processe der Vernunft, jene zwei Methoden der Logik, von denen die eine die Logik der Deduction, die andere die Logik der Invention, die eine hinwider die immanente, die andere die transscendente Logik genannt werden kann.

Aber was erzielen diese beiden Processe nach Platon? Welches sind ihre verschiedenen Resultate?

Jene, die das dialektische Verfahren einschlagen, gelangen einiger Maßen zum Schauen des Seins und des geistig Erkennbaren — *ὑπο της του διαλεγεσθαι ἐπιστημης του ὀντος τε και νοητου θεωρουμενον* —.

Jene, die von ihrem Ausgangspunkte aus deductiv verfahren — *οἱς αἱ ὑποθεσεις ἀρχαι* — und nicht zum Princip aufsteigen, gelangen nicht wahrhaft zu einem inneren Verständniß ihres Objectes, das gleichwohl erkennbar ist, wenn man es zu seinem Princip in Beziehung zu setzen weiß — *νουν οὐκ ἰσχειν περι αὐτα, καιτοι νοητων ὀντων μετα ἀρχης* —.

VII.

„Aber hier," sagt Platon, „stoßen wir auf einen sehr schwie-
„rigen Punkt.... Ich will davon nach Kräften reden. Gott
„allein weiß, ob dem also ist."

Dieser Punkt gibt unseres Erachtens dem Platon Anlaß, die

gewichtigste aller philosophischen Fragen auf eine vortreffliche Weise festzustellen.

Es handelt sich darum, die Stufen der Erkenntniß und im Besondern der Erkenntniß Gottes zu unterscheiden.

Platon unterscheidet zunächst in bündigem Ausdrucke zwei Stufen der Erkenntniß im Allgemeinen: die Erkenntniß des Sinnlicherkennbaren — *ὁρατον* — und die Erkenntniß des Geistigerkennbaren — *νοητον* —.[35])

Wir sprechen nur vom Geistigwahrnehmbaren.

Auf dieser Stufe unterscheidet Platon wieder zwei Grade: den einen, welcher dem discursiven Denken oder dem Verstande — *διανοια* —, und den anderen, der dem eigentlichen Erkennen oder der Vernunft entspricht — *νοησις* —.

Der untere Grad, der des discursiven Denkens, entspricht dem syllogistischen Verfahren, das auf dem Wege der Identität, der nothwendigen, unveränderlichen Wahrheiten verlaüft, aber ohne ihre Beziehung zum Princip, ohne ihre Einheit in Gott zu begreifen.

Der obere Grad, jener des eigentlichen Erkennens, entspricht dem dialektischen Verfahren, das sich zum Princip aller Wahrheiten erhebt.

Auf dem oberen Grade, dem der eigentlichen Wissenschaft — *ἐπιστημη* —,[36]) der über den Verstandesbegriffen — *διανοια* — steht, betrachtet der Geist das, was und inwiefern es vom Sein und von der Wahrheit beleüchtet ist.[37])

Aber ist dieser obere Grad selbst, so wie er eben gekennzeichnet wurde, die letzte mögliche Grenze des geistigen Schauens? Oder hat nicht auch er wenigstens Abstufungen? Gibt es nichts mehr über dem Wissen, welches das betrachtet, was vom Sein und der Wahrheit beleüchtet wird?

---

35) De Rep., 509.

36) De Rep., 533.

37) *Οταν μεν, οὑ καταλαμπει ἀληθεια τε και το ὀν, εἰς τουτο ἀπερεισηται ἐννοησῃ τε και ἐγνω αὐτο και νουν ἐχειν φαινεται.* De Rep., 508, D.

„Ueber dem Wissen," sagt Platon, „steht das Sein und das „Wahre selber — *αὐτο το ἀληθες* —, von welchen den Dingen „Wahrheit und den Geistern die erkennende Kraft zukömmt, und „zu allerletzt — *τελευταια* — und schwer erreichbar [38]) — *μογις* „*ὁρασθαι* — dürfte über dem Wissen das Schauen jenes Seins „selbst stehen, welches das höchste Gut ist. Ist die Wissenschaft „und die Wahrheit schon so schön, um wie viel schöner noch muß „ihr Urquell sein! Man würde sich taüschen, sagt er ausdrücklich, „wenn man glaubte, das Licht und das Schauen seien die Sonne: „sie sind Strahlen oder Widerschein der Sonne — *ἡλιοειδη* —. In „gleicher Weise würde man sich taüschen, wenn man glaubte, das „Wissen und die Wahrheit — *ἀληθεια* — seien das höchste „Gut selbst; sie sind Bilder und Abglanz des höchsten Gutes — „*ἀγαθοειδη* —."

Demnach ist das Wissen, auch jenes, das die Dialektik gibt, nach Platon erst das Schauen eines Bildes — *ἀγαθοειδη* —. Aber, kann man es dann gar nicht dahin bringen, daß man nicht mehr das Bild — *εἰκονα* —, sondern das Wahre an sich schaue — *αὐτο το ἀληθες* —? [39]) Kann man nicht, wenn man durch die Dialektik beim **Schauen der göttlichen Abspiegelungen und der Schatten von dem was ist** angelangt ist — *φαντασματα θεια και σκιας των ὀντων* —, den Schluß ziehen, daß diese Schatten und diese Bilder von einer Sonne hervorgebracht sind, die ihnen entspricht — *σκιας δι' ἑτερου τοιουτου φωτος, ὡς προς ἡλιον, κρινειν ἀποσκιαζομενας* —? [40])

Ja, man kann es, man kann auch zum Schauen der Wesenheit der Dinge — *ἐπ' αὐτο ὁ ἐστιν ἑκαστον ὁρμαν* —; [41]) man kann gelangen zum Schauen des allerhöchsten Wesens — *προς την του ἀριστου ἐν τοις οὐσι θεαν* —; man kann gelangen zur höchsten Höhe des geistig Erkennbaren — *ἐπ' αὐτῳ τῳ του νοητου τελει* —; man kann mit dem Geiste selbst das wesenhafte

38) De Rep., 517.
39) De Rep., 532.
40) De Rep., 532.
41) De Rep., 532.

höchste Gut selber fassen — *αὐτο ὁ ἐστιν ἀγαθον αὐτῃ νοησει λαβῃ* —; man kann gelangen zum Schauen des höchsten Gutes — *την του Αγαθου ἰδεαν* —; man sieht es schwer — *μογις ὁρασθαι* —, aber man kann, man muß es sehen.

Alles dieses kann man und muß man, sagt Platon. Man muß dieses Suchen fortsetzen ohne Rast und nicht ruhen, bis man dahin gelangt ist, mit dem Geiste selbst das höchste Gut selbst zu fassen — *μη ἀποστῃ πριν ἀν αὐτο ὁ ἐστιν Αγαθον αὐτῃ νοησει λαβῃ* —.[42]) Hier erst ist das Endziel für den Aufschwung des Geistes, das Endziel der Dialektik — *τελος της πορειας* —.

Somit gibt es nach Platon über jenem großen Wissen, das aus der Dialektik fließt und in dem Schauen der vom Lichte des höchsten Gutes, vom Lichte des Seins und des Wahren selbst beleüchteten Dinge besteht; über diesem Wissen und über dieser in den Dingen widerstrahlenden Wahrheit gibt es die Wahrheit selbst, das Sein selbst; gibt es die Idee und das Schauen des höchsten Gutes; gibt es das Princip aller Dinge; gibt es das vollkommenste Sein und die Spitze des geistig Erkennbaren; gibt es die Grenze des Processes, die darin besteht, daß man das höchste Gut selbst direct und unmittelbar mit dem Geiste selbst erreicht. Aber zu dieser Grenze, sagt er anderswo, gelangt man erst nach dem Tode.

Platon veranschaulicht diese Stufen der Erkenntniß und den Gang des Processes in seiner berühmten Beschreibung der Höhle und in der Geschichte von der Befreiung des Gefangenen.

Zuerst spielt die Gefangenschaft in der Höhle und dann die Freiheit unter der Sonne; was dem Schauen der beiden Welten entspricht, der sinnlichen und der geistigen Welt.

In der Höhle hausen nur düstere Schatten — *σκιας* — und dumpfer Widerhall. Zuvörderst lebt man dort nur im Reflex des Lichtes oder des Schalles. Dann folgt die Umwendung. Man wendet sich von den Schatten zu den Objecten und zum

---

42) De Rep., 532.

Lichte — *μεταστροφη ἀπο των σκιων ἐπι τα εἰδολα και το φως* —.[43])

Außerhalb der Höhle, in der wirklichen Welt, gibt es, wie Platon wiederholt sagt, viele Stufen des Schauens. Zuerst wird man die Schatten sehen — *σκιας* —; darnach, und das ist eine zweite Stufe, wird man die Bilder der Objecte im Wasser sehen — *ἐν τοις ὑδασιν εἰδωλα* —; dann die Objecte selbst, Menschen und Thiere. Darauf wird man zum Himmel aufschauen, zuerst bei Nacht, um dort den Widerschein des Mondlichtes zu sehen. „End- „lich nach all diesem wird man die Sonne nicht mehr indirect, „nicht mehr ohne sie, nicht mehr in ihrem vom Wasser reflectirten „Bilde, sondern die Sonne selbst an sich selbst, in ihrem eigenen „Standorte wird man sie ansehen."[44])

Diese wunderbare Unterscheidung zwischen dem Schauen durch Schatten, Reflexe, Abspiegelungen und Bilder, und zwischen dem directen Schauen des Lichtes in seinem Flusse: diese Unterscheidung, deren unermeßliche Consequenzen wir in der Folge sehen werden, wurde nachher vom heiligen Augustin noch schöner getroffen, wenn er von der zu ihrem Ziele gelangenden Vernunft redet — ratio perveniens ad finem suum — und vom heiligen Thomas von Aquin, wenn er die beiden Stufen der Erkenntniß des Göttlichen beschreibt — duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente —. Der Leser möge diesen Punkt wohl im Gedächtnisse behalten. Seine Tragweite wird er später begreifen. Es ist dies der wichtigste Punkt der ganzen Philosophie.

Uebrigens will uns bedünken, daß Platon diese Fundamental-Unterscheidung in nicht ganz ungetrübter Weise erkannt oder vielmehr ausgedrückt habe. Dies hat denn auch die Erörterungen über seine Theorie der Ideen und über die Frage, ob bei ihm

---

43) De Rep., 532.

44) *Τελευταιον δη, τον ἡλιον, οὐκ ἐν ὑδασιν, οὐδ' ἐν ἀλλοτριᾳ ἑδρᾳ φαντασματα αὐτου, ἀλλ' αὐτον καθ' αὐτον, ἐν τῃ αὐτου χωρᾳ.* De Rep., 516, B.

der Logos Gott sei oder nicht, hervorgerufen. Ist es aber zu wundern, daß eine Wahrheit, die dem Malebranche abgeht — es ist dies die Lücke seines Systems — und über welcher Bossuet schwankt, von Platon mit einiger Zweideütigkeit ausgesprochen wurde? Im Uebrigen ist es für Jenen, der die große geistige Thatsache, um die es sich handelt, klar erkennt, eine ausgemachte Sache, daß Platon die Wahrheit gesehen hat, obschon er — dies mag zugegeben werden — im Ausdrucke schwankt.

Das, was Platon erkannte, ist, daß das Wissen, die Wahrheit, wie sie der Mensch besitzt oder naturgemäß findet, erst ein Bild Gottes ist und nicht das directe Schauen Gottes. Auch Pascal hat dies ausgesprochen: „Die Wahrheit" (in diesem, d. i. im subjectiven Sinne genommen) „ist nicht Gott, sondern sie ist „sein Bild und ein Idol, das man nicht anbeten darf." Die nothwendigen, ewigen, unveränderlichen Wahrheiten, von denen wir durch die Vernunft Gewißheit und ein erkennendes Schauen haben, sind, wie Platon sich ausdrückt, nur göttliche Abspiegelungen und Schatten von dem was ist: ein herrlicher, überaus fruchtbarer und tiefer Ausdruck, den man nicht genug bewundern kann. Auch die Geometrie hat nach Platon nur das Schauen der Schatten, den Traum des Seins, nicht das wache Schauen des Seins,[45]) ein anderes Wort voll des tiefsten Sinnes. Was aber der Mensch will und wollen muß, besteht nach Platon darin, daß er heraustrete aus den Schatten, Reflexen, Echo's und Bildern. Er will und muß sich aufschwingen und nicht rasten, bis daß er das Sein selbst, das höchste Gut selbst durch die Erkenntniß gefaßt hat, d. h. bis daß er zum directen und unmittelbaren Schauen Gottes gelangt ist.

Platon schaut also hier schon das, was der heilige Augustin mit so großer Vollkommenheit ausdrückt, wenn er sagt: „Gott ist „erkennbar; auch diese Abspiegelungen der wissenschaftlichen Wahr-

---

45) *Γεωμετριαν τε και τας ταυτῃ ἑπομενας, ὁρωμεν ὡς ὀνειρωττουσι μεν περι το ὀν, ὑπαρ δε ἀδυνατον αὐταις ἰδειν.* De Rep., 533, C.

„heiten sind es. Aber welch' ein Unterschied![46]) Die Erde ist „sichtbar; das Licht der Sonne ist sichtbar, aber die Erde ist nur „sichtbar durch das Licht der Sonne. So groß der Unterschied „zwischen Himmel und Erde, so groß ist der Unterschied zwischen „der erkennbaren Majestät Gottes und jenen Abspiegelungen der „wenn auch noch so gewissen wissenschaftlichen Wahrheiten."[47])

VIII.

Wir haben also gesehen, Platon versteht es vermöge seiner Dialektik gar wohl, sich zum wahren Gott, zum Sein selbst, zum vollkommensten aller Wesen, zum Princip aller Dinge, zur Wahrheit selbst, zum höchsten Gut, das ist, zu erheben. Ist er aber in der That zur Erkenntniß des wahren Gottes, zur wahrhaftigen Idee Gottes und seiner Attribute gelangt? Wir antworten ohne Zögern: Ja.

Dies ist die Meinung des heiligen Augustin, des heiligen Thomas von Aquin und Bossuet's, ingleichen Fenelon's und Thomassin's. Wir werden in der Folge diese entscheidenden Auctoritäten citiren. Erhärten wir zuvor die Thatsache.

Im zehnten Buche der Gesetze, wo Platon die Providenz zu constatiren sucht, erhebt er sich mittelst seiner Dialektik zur Idee

46) Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam disciplinarum spectamina (dies die „φαντασματα" Platon's) tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, *nisi ab alio quasi suo sole illustrentur* — *δι' ἑτερου τοιουτου φωτος, ὡς προς ἡλιον, ἀποσκιαζομενας* —. Soliloq., lib. I, p. 608, §. 14 (VII).

47) Quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intelligibili majestate Dei spectamina illa disciplinarum certa et vera differre. Soliloq., lib. I, p. 606, §. 11 (V).

Gottes wie folgt: „Es gibt in uns einige Tugenden; also besitzt „Gott jede Tugend im vollsten Maße.[48]) Wir vermögen etwas. „Gott vermag wenigstens das, was wir vermögen.[49]) In uns „kann es Gutes und Böses geben; in Gott nicht.“[50])

Auf solche Weise erheben die Aehnlichkeit und der Gegensatz zwischen uns und Gott den Platon gemäß seiner Theorie zum Gottesgedenken.

Wie man sieht, sind diese Behauptungen nichts anderes als jene gemeine und natürliche Dialektik, die in dem Schauspiele der sichtbaren Dinge und in dem Anblicke der menschlichen Seele über die Schranken, über das Mangelhafte und Böse hinwegsetzt, das Gute auf diese Weise zum Unendlichen erhebt und es von Gott aussagt. Aber Platon that es auf wissenschaftliche Weise.

Sei dem wie ihm wolle, wir haben schon gesehen, daß der Gott Platon's kein abstracter Gott ist. Der Gott Platon's ist das absolute Sein, ohne Mängel, das höchste Gut, das Sein im vollkommensten Besitze jeder Tugend, die Weisheit und die Providenz, die Sonne der geistigen Welt, deren nothwendige universale Wahrheiten, die wir sehen, nur der Schatten sind. Dieser Gott, Urheber und Vater des geistigen Lichtes, ist auch Urheber und Vater der Sonne und sichtbaren Welt. Er hat die Sonne nach seinem Bilde gemacht, auf daß sie die Erde erleüchte, wie er selbst die geistige Welt erleüchtet.[51]) — Er ist jenes kaum erfaßbare Gut im Mittelpunkte der geistigen Welt, das aber, einmal erfaßt, als Ursache alles dessen erscheint, was gut und schön

48) *Πασαν ἀρετην . . . . κεκτηνται.* Leg., 900, D.

49) *Δυνασθαι παντα ὁποσων δυναμις ἐστι θνητοις.* Leg., 901, D.

50) *Οποσα φλαυρα . . . . . οὐτε μεγα οὐτε σμικρον των τοιουτων.* Leg., 900, D.

51) *Τον ἡλιον . . . . τον του Αγαθου ἐκγονον, ὁν τἀγαθον ἐγεννησεν ἀναλογον ἑαυτῳ, ὁτι περ αὐτο ἐν τῳ νοητῳ τοπῳ προς τε νουν και τα νοουμενα, τουτο τουτον ἐν τῳ ὁρατῳ προς τε ὀψιν και τα ὁρωμενα.* De Rep., 508, C.

ist.[52]) Zu ihm sucht die Seele des wahren Philosophen, die allein Flügel hat, emporzufliegen.

Er ist der absolut Seiende — *τῳ παντελως ὀντι* —, der absolut Lebende — *τῳ παντελει ζωῳ* —, der geistig und vollkommen Lebende — *τω τελεωτατῳ και νοητῳ ζωῳ* —, der Lebende, welcher ist, in welchem die Ideen sind — *ἐνουσας ἰδεας τῳ ὁ ἐστι ζωῳ* —, die ewige Wesenheit — *ἀΐδιος οὐσια* —, von welcher man, eigentlich und streng geredet, nicht sagen kann, daß sie gewesen, daß sie sein wird, sondern nur daß sie ist — *το ἐστι μονον* —, sie ist der immerdar seiende Gott — *ὀντος ἀει Θεου* —.[53]) Er ist bei aller Bewegung unbeweglich; in ihm ruht die hehre und heilige Intelligenz; lauter Wahrheiten, die der Sophist negirt. „Bei Gott," ruft Platon aus, „wird man „uns so leichten Kaufes glauben machen, daß derjenige, welcher „der absolut Seiende ist, weder Bewegung, noch Leben, „noch Geist, noch Erkennen hat; daß er unthätig ist, daß er die „hehre und heilige Intelligenz nicht hat? — Werden wir sagen, „daß er das Erkennen, aber nicht das Leben habe? — Werden „wir sagen, daß er das eine wie das andere, aber keine Persön„lichkeit[54]) habe? — Werden wir sagen, daß er persönlich, er„kennend und lebend sei, aber unthätig? — Alles dieses wäre „absurd."[55])

---

52) *Ἐν τω γνωστῳ τελευταια ἡ του Ἀγαθου ἰδεα και μογις ὁρασθαι, ὀφθεισα δε συλλογιστεα εἰναι, ὡς ἀρα πασι παντων αὐτη ὀρθων τε και καλων αἰτια.* De Rep., 517, C.

53) Tim., 30 u. ff.

54) Anders läßt sich hier das Wort *ψυχη* nicht übersetzen; es ist auch kein Zweifel, daß Platon die Persönlichkeit damit bezeichnen will.

55) *Τι δαι προς Διος; ὡς ἀληθως κινησιν και ζωην και ψυχην και φρονησιν ἡ ῥᾳδιως πεισθησομεθα τῳ παντελως ὀντι μη παρειναι, μηδε ζην αὐτο μηδε φρονειν, ἀλλα σεμνον και ἁγιον νουν οὐκ ἐχον ἀκινητον ἑστος εἰναι; — Ἀλλα νουν μεν ἐχειν, ζωην δε μη φωμεν; — Ἀλλα ταυτα μεν ἀμφοτερα ἐνοντ' αὐτῳ λεγομεν, οὐ μην εν ψυχῃ γε φησομεν αὐτο ἐχειν αὐτα; — Ἀλλα δητα νουν μεν και ζωην και ψυχην, ἀκινητον μεντοι το παραπαν ἐμψυχον ὀν ἑσταναι; — .... Παντα ἐμοιγε ἀλογα ταυτ' εἰναι φαινεται.* Sophist., 248 u. 249.

Noch mehr, nach Platon ist es dieser Gott, der die Welt gemacht hat. Alles ist von Gott gemacht worden — *κατα γε Θεον αὐτα γιγνεσθαι* —. Die Welt kömmt nicht von einer blinden, willen- und bewußtlos wirkenden Ursache her — *ἀπο τινος αἰτιας αὐτοματης και ἀνευ διανοιας φυουσης* —; sondern sie kömmt von Gott, der mit Bewußtsein und göttlicher Vernunft hervorbringt — *μετα λογου τε και ἐπιστημης Θειας, ἀπο Θεου.* — Die Wesen, die zuvor nicht waren, sind in der Folge durch Gott geworden, der sie gemacht hat — *Θεου δημιουργουντος ὑστερον γιγνεσθαι προτερον οὐκ ὀντα.* [56])

Das ist der Gott der platonischen Dialektik. Dieser Gott ist; er ist gut; er ist das absolute Sein, das Gute selbst, die Intelligenz und Providenz, der Urheber und Vater der Welt. Das ist aber der wahre Gott.

Aber ein anderer schlagender Beweis, daß Platon wirklich den wahren Gott und seine Attribute erkannt hat und daß er von ihm ohne Aufhören redet, liegt darin, daß seine ganze Doctrin eine Ideenlehre genannt werden kann und daß ihm zufolge die Ideen in Gott sind — Gott selbst sind.

Daß dieses der Gedanke Platon's sei, scheint uns trotz aller Widersprüche ganz und gar festzustehen. Thomassin trägt kein Bedenken, ex professo den Satz aufzustellen: „Daß Platon die „Ideen in Gott gesetzt hat, ist die einstimmige Meinung der „Väter." [57])

Wenn Platon sagt: „Die Ideen sind in dem Leben- „den, der der Seiende ist," so dürfte unseres Bedünkens dieses einzige Wort die ganze Frage abschneiden.

Platon behauptet, daß die Welt und alles, was in ihr ist, in Conformität mit den Ideen gemacht ist. So sagt er im Timäus unumwunden, die Dinge seien so gemacht worden wie sie sind,

56) Sophist., 265, C.

57) Ideas in mente divina collocandas, nec alibi vel a Platone vel a Platonicis collocatas consentiunt sancti Patres. Thomass. *Dogm. Theol.* — Diesen Titel hat nämlich das XII. Capitel des III. Buches.

„auf daß die Welt dem geistig und vollkommen Lebenden so sehr „als möglich ähnlich wäre" — *ινα τοδ' ὡς ὁμοιοτατον ᾐ τῳ τελεωτατῳ και νοητῳ ζωῳ* —. [58]) Folglich sind denn nach Platon die Ideen dieses geistig und vollkommen Lebende, d. i. Gott. Er wiederholt das Nämliche an einer anderen Stelle: „auf daß," sagt er, „die Welt dem absolut Lebenden ähnlich „wäre" — *ινα τοδε . . . . ὁμοιον ᾐ τω παντελει ζωῳ* —. [59]) Im Timäus betrachtet Platon fort und fort das ewige Urbild der Ideen — *ἀϊδιον παραδειγμα* — als das „absolut Lebende, „das alles geistig Lebende einschließt und die höchste und in jeder „Beziehung vollkommenste geistige Schönheit ist — *τα γαρ δη „νοητα λωα παντα ἐκεινο ἐν ἑαυτω περιλαβον ἐχει . . . . τῳ „των νοουμενων καλλιστῳ και κατα παντα τελεῳ* —." [60]) Dies heißt mit eigenthümlichen Worten behaupten, daß die Ideen, das ewige Urbild der Welt, nichts anderes als Gott sind.

Wenn Platon redet von Gott als dem immerdar Seienden — *ὀντος ἀει θεου* —, [61]) der die Welt hervorbrachte, hinschauend auf das, was immerdar ist — *το ὀν ἀει* — d. h. auf das ewige Urbild, auf die Ideen; sagt er da nicht klar, daß Gott, wenn er auf das immerdar Seiende, auf die Ideen hinschaut, nur auf sich selbst den immerdar Seienden hinschaue?

Um diesen Satz aufrecht zu halten, hat Platon Texte im Ueberfluß. Uns übrigt also nur, die eigentliche Ursache des Mißverständnisses namhaft zu machen. Wenn im Platon Texte vorkommen, die sich in diesem Punkte zu widersprechen scheinen, so rührt dies davon her, daß er, wie wir, das Wort Idee in einem zweifachen Sinne anzuwenden bemüssigt ist. Bald soll es die Wahrheit bezeichnen, wie sie an sich ist — *αὐτο το ἀληθες* —, bald die Wahrheit, wie wir sie in uns sehen — *ἐπιστημη και ἀληθεια* —. Im ersteren Falle sind nach Platon die Ideen in

58) Tim., 39.
59) Tim., 31.
60) Tim., 30.
61) Tim., 34.

Gott und Gott selbst; im letzteren Falle steht das Sein selbst, das höchste Gut so hoch über ihnen, wie die Sonne über dem von der Welt reflectirten Lichte und über dem Schauen steht, das wir von diesem Lichte haben.[62]) Es gibt Ideen in Gott und Ideen in uns; und zwischen diesen beiden Sinnen des Wortes besteht ganz der Unterschied, den der heilige Augustin zwischen jenen zwei Lichtern aufstellt, von denen das eine das erleüchtende Licht,[63]) also Gott, das Schauen Gottes, und von denen das andere nur das erleüchtete Licht ist, also wir, das Schauen in uns, die geschaffene Intelligenz.

Daher kommen die Schwierigkeiten. Mit diesem Schlüssel wird man sie, glaube ich, lösen können. Uebrigens muß man wissen, daß Platon so gut wie Aristoteles seit einiger Zeit von den hegelianischen Sophisten ausgebeütet wird, die sich mit ihm zuzudecken suchen und über seine Lichtfülle ihr Dunkel breiten. Am passenden Orte werden wir dieses ausführlich nachweisen.

IX.

Kehren wir jetzt vom Resultat zum Verfahren zurück.

Wir sehen in der That, daß Platon das großartige und principale Verfahren der Vernunft, das einzige, das sich bis zu Gott erhebt, gekannt hat.

Was aber wohl zu beachten ist: er hat den Mißbrauch desselben ebenso gut erkannt, beschrieben und bekämpft. Man möchte sagen, daß er den Gebrauch voraussieht, welchen die Alexandriner davon machen müssen, und den noch absurderen Gebrauch, den im neünzehnten Jahrhunderte die deütschen Sophisten davon machen werden.

Platon stellt und entwirrt die Frage mit der vollendetsten Bündigkeit. Daß man das Gewicht seiner Entscheidung über

---

62) De Rep., 508.

63) Lumen illuminans. Lumen illuminatum.

diesen Punkt nicht begreifen will! Leibnitz war davon betroffen und citirt sie als eine Sache von höchster Bedeütung. Es gibt, sagt Platon, Philosophen und Sophisten. Der Philosoph und der Sophist sind zwei geradezu entgegengesetzte Geister. Der erstere allein handhabt die wahre Dialektik, die sich zur Glanzfülle des Seins, dem Objecte ihres Suchens und Schauens erhebt. Aber wohin geht der Sophist? was sucht und was sieht er? Höret die Antwort: Der Sophist geht dem Nichts zu. Er sucht und verfolgt das Nichtsein und flüchtet in dessen Finsternisse.[64]) Hier ist seine Behausung und die Lieblingsstätte seines Geistes. Aristoteles hat dieses Urtheil Platon's ausdrücklich angeführt: „Platon," sagt er, „bemerkt ganz richtig, daß die Sophistik auf dem Nicht„sein hinrollt."

Der Leser wird später begreifen, wenn er es nicht jetzt schon sieht, was hierin Tiefes liegt. Doch ist hier nicht der Ort, es weiter auszuführen.

Wir wollen einfach zeigen, wie Platon durch sein Verfahren, welches das wahre ist, nicht auf ein Idol, auf einen falschen Gott, auch nicht auf die abstracte und hohle Einheit der Alexandriner, eine Einheit, die des Seins, der Güte und der Intelligenz entbehrt, noch weniger aber auf jenes Monstrum des gegenwärtigen Pantheismus, auf das nichtseiende Sein oder auf das Sein-Nichts hinauskommen konnte. Weit davon entfernt, erklärt vielmehr Platon diese Tendenz als eine der Philosophie durch und durch entgegengesetzte und spricht über die Forscher des Nichts oder, was das Nämliche ist, über die Lehrer der absoluten Identität das wahre Wort aus. Er nennt ihre Lehre ein Monstrum. „Wenn Jemand das Unähnliche ähnlich und das Aehnliche un„ähnlich nennen würde, so wäre das, daücht mich, ein Mon„strum." [65])

---

64) *Ο μεν ἀποδιδρασκων εἰς την του μη ὀντος σκοτεινοτητα. . . Ο δε γε φιλοσοφος τῃ του ὀντος ἀει δια λογισμων προκειμενος ἰδεᾳ.* Sophist., 254.

65) *Εἰ μεν γὰρ αὐτα τα ὁμοια τις ἀπεφαινει ἀνομοια γιγνομενα, ἢ τα ἀνομοια ὁμοια, τερας ἀν οἰμαι ἠν.* Parmenid., 129.

Und er fügt ein Wort hinzu, welches Malebranche übersetzt zu haben scheint, wenn er folgenden identischen Satz, der ihm als Fundamentalsatz gilt, mit Nachdruck hervorhebt: **Nichts** wahrnehmen oder **nicht** wahrnehmen ist ein und dasselbe. „Wer das Nichts ausspricht, der, so scheint es, spricht „ganz nothwendig nichts. — Man darf nicht einmal zugeben, „daß ein Solcher etwas sagt. Wer sich unterfängt, das, was „nicht ist, auszusprechen, der spricht nichts oder besser, er „spricht nicht.“ [66])

Nach dieser bestimmten und bündigen Entscheidung ist es nicht gestattet, einige Texte des Parmenides oder eines anderen Dialogs mißbraüchlich auszubeüten und Platon auf eine Linie zu stellen mit den Sophisten, die nicht einmal das Nichts vom Sein unterscheiden und deren gänzlich gefälschter Geist am Chaos sich abarbeitet und das Absurde bebaut. Wenn ihm bei der Beschreibung des Verfahrens, das zum Lichte des höchsten Seins und des höchsten Gutes führt, hie und da dunkle, unbestimmte oder sogar unrichtige Ausdrücke entschlüpfen, wenn es besonders in Uebersetzungen den Anschein hat, daß Platon vom Unendlichen die absonderlichste Idee aufstellt; so muß man vor Allem sämmtliche Texte genau vergleichen, und dann sehen, ob wir nicht manchmal, wie es denn auch wirklich Beispiele gibt, mit dem Ausdrucke unendlich — infinit — übersetzen, was man mit unbestimmt — indeterminirt — oder höchstens mit unbegrenzt — indefinit — übersetzen sollte: — Ausdrücke, die den gerade entgegengesetzten Sinn gäben. Wenn auch dann in Platon's Texte selbst noch Ungenauigkeiten bleiben, so darf uns dies nicht Wunder nehmen. Die Frage über diesen schwierigen und noch immer so dunklen Punkt ist erst seit dem siebenzehnten Jahrhunderte gut gelös't und selbst diese Lösung noch wenig gekannt. Eine genaue Theorie

66) *Τον δε δη μη τι λεγοντα, ὡς ἐοικε, παντα πασι μηδεν λεγειν. Ἀρ' οὐν οὐδε τουτο συγχωρητεον το τον τοιουτον λεγειν μεν τι, λεγειν μεντοι μηδεν, ἀλλ' οὐδε λεγειν φατεον, ὁς ἀν ἐπιχειρῃ μη ὀν φθεγγεσθαι.* Sophist., 237, E.

des Unendlichen war vor der neüen Aera kaum möglich; ja sogar christliche Lehrer haben über diesen Gegenstand Ausdrücke, die erst seit zweihundert Jahren von der Kirche verworfen und verbessert worden sind.

X.

Fassen wir alles dieses zusammen.

Platon bringt das wahre zu Gott aufsteigende Vernunftverfahren in Anwendung und kömmt in der That auf den wahren Gott hinaus. Er nimmt die geschaffenen Dinge zum Ausgangspunkt, nicht zum Princip der Deduction. Er behauptet, daß man sich von diesem Ausgangspunkte, der nur als Stützpunkt für unseren Aufschwung zu nehmen ist, bis zum Universalprincip erheben muß, welches über den Ausgangspunkt hinaus liegt; daß sich die Vernunft mittelst des wahren dialektischen Processes erhebt zum absoluten Sein, welches lebend, erkennend, persönlich und thätig ist, welches der Urquell aller Schönheit und Güte; welches alle Vollkommenheit besitzt, ohne eine Spur von Unvollkommenheit; welches das höchste Gut selbst, der Vater der Welt, der Schöpfer aller Dinge ist, ein Schöpfer, der sein Werk nicht unbewußt und blindlings, sondern mit Bewußtsein und göttlicher Vernunft hervorbringt, und die Dinge, die vorher nicht waren, sondern durch ihn werden, ins Dasein ruft.

Platon zeigt hinwider, daß die Vernunft mit dem anderen, dem syllogistischen Verfahren nicht zu diesem Ziele gelangt und sich niemals über den Ausgangspunkt erheben, noch aus demselben heraustreten kann, weil sie ihn da zum Princip der Deduction auf dem Wege der Identität nimmt.

Und um auf das erste Verfahren zurückzukommen, das allein Flügel hat und das philosophische Verfahren mit Vorzug ist, so wird es in Wirklichkeit nicht ins Werk gesetzt, außer von der gereinigten Seele; der Geist entfaltet seine Flügel und kehrt sich von der Finsterniß zum Lichte nur mit der ganzen Seele unge-

theilt; man muß in der Seele abhauen und abschneiden und sie gleichsam um und um beschneiden. Man muß die natürlichen Triebe des Thierischen wegschneiden, die den Blick der Seele nach unten ziehen; nur dann ändert sie die Richtung und wendet sich zur Wahrheit; nur dann richtet sie ihren Blick dem göttlichen Lichte zu, während die Unreinen und Lasterhaften zum Zielpunkt ihres Schauens nur die **gott**leere Finsterniß haben.

Gerade deshalb nimmt ja der Sophist, im umgekehrten Sinne des Philosophen vorschreitend, das Nichtsein zum Object und Ziel seiner Betrachtung und verkriecht sich in die Finsterniß des Nichts.

Und diese zwei entgegengesetzten Richtungen des Denkens hängen von dem freien Gebrauche ab, den jeder Mensch von der Gabe Gottes, d. h von dem Contact macht, in welchen sich Gott mit dem Menschen in der Wurzel der Seele, in jenem Punkte setzt, wo jede Seele an Gott gebunden ist.

So spricht Platon.

Es ist gewiß, daß die menschliche Vernunft in dem auf der untersten Stufe stehenden Geiste nicht minder also verfährt wie in den gründlichsten Philosophen.

Ihrem Fundamentalgesetze gemäß vorschreitend, muß die Vernunft den ewigen, vollkommenen und unendlichen Gott, den Vater der Menschen, den Schöpfer der Welt finden. Gott gibt sich hinlänglich zu erkennen, wie dies der heilige Paulus lehrt. Man erkennt ihn aus den sichtbaren Dingen, und der Mensch ist unentschuldbar, wenn er ihn nicht erkennt und verherrlicht: hier gilt es eine Pflicht der Vernunft. Aber es gibt eine gesunde und eine verkehrte Vernunft. Die gesunde Vernunft herrscht in der moralisch freien Seele und die verkehrte Vernunft in der sklavischen Seele. Die eine schaut höher als der Mensch, die andere tiefer.

XI.

Nun haben wir noch zu zeigen, daß wir in dem so günstigen Urtheile, das wir über die platonische Doctrin abgeben, nicht weiter gehen, als der heilige Augustin, der heilige Thomas von Aquin und Bossuet, vielleicht nicht so weit als Thomassin. Es wird genug sein, ihre Worte anzuführen.

Der heilige Augustin findet im Alterthume eine wahre Doctrin und zwei Secten. Die zwei Secten sind die des Epikur und des Zeno; die wahre Doctrin ist die des Platon.

Man beurtheilt dem heiligen Augustin zufolge eine Lehre darnach, wohin sie folgende drei Dinge setzt: das höchste Gut — finem boni —; die Ursache der Welt — causas rerum —; den Stützpunkt der Vernunft — ratiocinandi fiduciam —.

Nun setzt aber Epikur diese drei Dinge in das Körperliche und Sinnliche: Secte der Sinnlichkeit; Zeno setzt sie in den Menschen selbst: Secte des Stolzes; Platon setzt sie in den wahren Gott: seine Philosophie ist die wahre. So spricht der heilige Augustin.

Er behauptet, daß die Platoniker „die hervorbringende Ur„sache der Dinge, das Licht der Ideen und das Gut des prakti„schen Lebens in den wahren Gott gesetzt haben.“ [67]) Er behauptet, „daß sie, wie dies Cicero zum Ueberflusse beweis't, diese drei „Dinge: das höchste Gut, die Ursache der Welt und den Stütz„punkt der Vernunft in eine unveränderliche, ewige, nicht in eine „menschliche, sondern in eine eigentlich göttliche, in eine Weis„heit gesetzt haben, welche die erste und aller Weisheit Urquell „ist.“ [68])

---

67) Platonici de Deo vero senserunt quod rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum. De civit. Dei, lib. VIII, cap. IX.

68) Quoniam Plato a Cicerone multis modis apertissime ostenditur, in sapientia non humana, sed plane divina, unde humana quodammodo

Selbst der heilige Paulus, sagt er anderswo, beschuldigt sie nicht, daß sie den wahren Gott nicht erkannt haben. Und wieder an einer anderen Stelle erklärt er, „daß die Platoniker Gott sehr „richtig über die Natur jedes geschaffenen Geistes stellen, ihn, der „nicht allein die sichtbare Natur, sondern auch jeden Geist ge„schaffen hat; der alle vernünftige Natur, wie die menschliche „Seele, erleuchtet und sie durch Theilnahme an seinem immate„riellen und unwandelbaren Lichte beseligt." [69])

„So mögen denn," sagt er wiederum, „alle Secten jenen „Philosophen das Feld raümen, die angenommen haben, daß die „Glückseligkeit des Menschen nicht im Genusse des Körpers oder „der Seele, sondern im Genusse Gottes bestehe: nicht so, wie der „Geist den Körper oder sich selber oder wie der Freünd den „Freünd, sondern wie das Auge das Licht genießt...... Platon „setzt die Glückseligkeit in die Tugend und die Tugend in die „Erkenntniß und Nachahmung Gottes, und das gerade ist die „Glückseligkeit. Daher gibt es bei ihm kein Zaudern; er spricht „es unumwunden aus: Philosophiren heißt Gott lieben." [70])

---

accenderetur, in illa utique sapientia prorsus immutabili, atque eodem modo semper se habente veritate, constituisse et finem boni, et causas rerum et ratiocinandi fiduciam: oppugnatos autem esse nomine Epicureorum et Stoicorum a Platonicis eos qui in corporis vel in animi natura ponerent et finem boni et causas rerum et ratiocinandi fiduciam. Aug. *Epist.*, c. XVIII, tom. II.

69) Illi supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, sed omnem etiam omnino animam fecerit; et qui rationalem et intellectualem naturam, cujus genere anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam faciat. Aug. *De Civit. Dei*, lib. VIII, c. I.

70) Cedant igitur hi omnes illis philosophis qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore vel fruentem animo, sed fruentem Deo: non sicut corpore vel se ipso animus aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus.... Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubitat, hoc esse philosophari quod amare Deum. *De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. VIII.

So urtheilt über Platon der heilige Augustin.

Was den heiligen Thomas anbelangt, so vertheidigt er einiger Maßen[71]) Platon gegen Aristoteles in Betreff einer Beschuldigung, die ihm gehässig schien. Er sagt, es klinge absurd — videtur absurdum —, wenn man Männer wie Sokrates und Platon — talibus et tantis viris — solcher Thorheiten zeihe; Männer, welche die tugendhaftesten unter allen Philosophen gewesen sind — qui fuerunt homines virtutibus dediti super omnes philosophos —; welche die Glückseligkeit des Menschen lediglich in die Tugend setzten — solas virtutes bonum hominis ponebant —, und deren ganze Philosophie auf die Tugend ausging — qui ad componendos mores corrigendosque totam suam philosophiam effluxerunt —.

Demgemäß ist nach dem heiligen Thomas Platon keiner von jenen Philosophen, die der heilige Paulus brandmarkt, wenn er sagt, daß sie, obgleich sie den wahren Gott erkannt hätten, ihn doch nicht verherrlicht haben und deswegen einem verworfenen Sinne und der Schmach der schändlichsten Leidenschaften anheimgefallen sind.

Wollte man die Authenticität des Buches de regimine principum bestreiten, so möge ein anderes Zeügniß Platz finden. In der Summa, seinem letzten Werke, das zugleich der Inbegriff seiner ganzen Lehre ist, behauptet der heilige Thomas, daß Platon die Idee des wahren Gottes aufgestellt hat. „Derselbe hat," sagt er, „ganz und gar distinct — separatam —, als die Idee „des Seins, als Idee des Einen aufgestellt, was er das Sein „an sich und das Eine an sich nennt; ein Sein, eine Einheit, von „der durch Theilhabung alles Sein und Einheit hat, was man „immer Sein oder Einheit nennen kann..... Das Sein an sich „und das Eine an sich nahm er als das höchste Gut; und weil „das Gute, das Sein und die Einheit eines und dasselbe sind, „so sagt er, das Gute an sich sei Gott, an dem alles theilhaben „müsse, was nur immer gut genannt werde." — „Und alles dies

71) *De regimine principum*, cap. IV, tom. IV, p. 822, Pariser Ausgabe.

„ist wahr," fügt Thomas hinzu; „es ist wahr, denn es gibt ein „erstes Sein, welches das Sein und das Gute ist durch seine „Wesenheit, und dieses Sein nennen wir Gott. In diesem Punkte „stimmt Aristoteles mit Platon überein." 72)

Uebrigens behauptet der heilige Thomas gleich dem heiligen Justin, daß Platon die Genesis gekannt hat und ihr in gewissen Punkten gefolgt ist. Man kann kaum begreifen, warum dies bestritten wird. Ist es möglich, daß Platon nichts gewußt habe von den orientalischen Ueberlieferungen? Ist es möglich, daß er inmitten dieser Ueberlieferungen nichts gewußt habe von den Juden, die doch ihr Eifer und ihre Rührigkeit überall hintrieb? Eine gänzliche Unkenntniß in diesem Stücke wäre bei Platon schwer zu erklären. Ueberdies ist wohl zu bemerken, daß Platon wie Sokrates überall auf die Tradition eingeht, so viel er nur kann. Er macht davon mit der tiefsten Achtung Gebrauch und nimmt in seine Philosophie alle gesunden Lehren auf, die er trifft. Wie jeder wahre Philosoph sieht Platon in seinem Forschen weit mehr auf die Wahrheit, als auf den Weg oder die Weise, sie zu finden. Es fand sich in ihm keine Spur von jenem wunderlichen Pedantismus, von jener unfruchtbaren Manie, die man Rationalismus nennt und die darin besteht, daß man die Wahrheit auf diese und auf keine andere Weise und aus sich allein, aus der rein menschlichen und durchweg isolirten Vernunft ohne irgend welche Zuthat der Tradition, der Auctorität, des Gefühles, ohne irgend welche specielle Hilfe Gottes finden will; gerade wie es ein Mensch macht, der marktschreierisch mit seiner Kraft prahlt und ankündet,

---

72) Ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum, et ejus participatione unumquodque dici ens vel unum; hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles. Summae 1ª, q. VI, a. 4.

daß er eine ungeheüere Last allein, ohne Hebel, mit einer und zwar mit der linken Hand aufheben werde! Wendet der besonnene Arbeiter nicht seine beiden Hände an und alle Hebel, die ihm zu Gebote stehen? —

So machte es Platon. Er suchte die Wahrheit mit seiner ganzen Vernunft und seinem ganzen Herzen, mit der ganzen Seele ungetheilt, wie er sagt, daß man es thun müsse; er durchforschte alle Traditionen und machte Reisen, um deren Spuren zu entdecken; er ruft beständig, wie man aus seinen Schriften ersieht, eine specielle und thatsächliche Hilfe Gottes an, um die Wahrheit zu erkennen. Und diese Hilfe ward ihm nach Thomassin nicht verweigert, sondern es ward ihm gegeben, die wahre Philosophie zu erkennen, jene, von welcher ein Kirchenvater gesagt hat: „Die „Griechen fanden ein Gesetz der Rechtfertigung in der Philo„sophie,“ [73]) eine Behauptung, die der heilige Thomas anführt und billigt.

Um Bossuet's Meinung über Platon kennen zu lernen, reicht es hin, das Capitel seiner Logik zu citiren, in welchem er von den ewigen Wesenheiten handelt. [74]) Dort drückt er sich also aus:

„Diese ewigen Wahrheiten, deren Träger unsere Ideen sind, „bilden das wahre Object der Wissenschaften, und darum ver„weis't uns Platon, um uns wahrhaft weise zu machen, ohne „Unterlaß auf jene Ideen, in welchen sich offenbart nicht mehr „das, was wird, sondern was ist; nicht mehr was sich zeügt und „verwes't, was erscheint und alsbald verschwindet, was entsteht „und vergeht, sondern was ewig Sein und Leben hat.“

„Hier ist jene geistige Welt, welche dieser göttliche Philosoph „in den Geist Gottes versetzt hat, bevor die Welt gemacht war, „und welche das Urbild jenes großen Werkes ist.“

„Hier sind also jene einfachen, ewigen, unwandelbaren, un„vergänglichen und unverweslichen Ideen, auf die er uns hinweis't, „um die Wahrheit zu verstehen.“

---

73) Και τοι καϑ' ἑαυτην ἐδικαιου ποτε και ἡ φιλοσοφια τους Ἑλληνας. Clem. Alex. *Strom.*, lib. I, n°. 20.

74) Logique, liv. I, chap. XXXVII.

„Dies hat ihn auf den Ausspruch geführt, daß unsere „Ideen, Nachbilder der göttlichen Ideen, auch unmittelbar von diesen abgeleitet seien und nicht aus den Sinnen geschöpft werden. Denn die Sinne, sagte er, hätten zwar die „Bestimmung, sie hervorzuwecken, nicht aber, sie in unserem Geiste „zu erzeügen."

Endlich das Zeügniß Thomassin's. Dieser geht in Betreff Platon's sehr weit, vielleicht manchmal zu weit in Betreff der Platoniker. Thomassin sieht in der platonischen Philosophie das, was sie selbst ankündet, eine Doctrin von speculativem und moralischem Charakter zugleich, einen Kampf gegen das Fleisch und eine fortgesetzte Betrachtung des Todes — perpetua mortis meditatio et conflictatio cum corpore —;[75]) eine Doctrin, die vermöge des Gottes-Gedenkens die in der Seele verborgenen unverwüstlichen Vernunfterkenntnisse hervorruft — latitantes rationes per reminiscentiam excitare —; eine Doctrin, die den Menschen nicht außer sich hinauswirft, sondern ihn von außen auf sich selbst und von da zu dem, was höher ist, zurückführt — nec in externa hominem refundere, sed ab iis ad ipsum, ut ipsum summum contempletur —;[76]) eine Doctrin, die ebendarum nicht durch Zufall, sondern durch ihre Methode selbst auf die Wahrheit gerathen ist — non tantum casu in verum quandoque incurrisse —.[77])

Diese Doctrin, fährt Thomassin fort, arbeitet darauf hin, unsere Neigungen zu reinigen, unsern Geist zu Gott zu erheben; und was das Wesen und Verdienst des Platonismus ausmacht, besteht darin, daß er die Ideen in Gott setzt. Die heiligen Väter sind über diesen Punkt einig. Der entgegengesetzte Irrthum stammt ursprünglich von Aristoteles, dann von den Gnostikern und Arianern. Platon ist der Vater der Philosophie und er ist es gewesen bis zum Endpunkt der Philosophie, indem er in der

75) Lib. VI, cap. 3. n. 1, 2.

76) Lib. I, cap. 2, n. 2.

77) Lib. I, cap. 24, n. 1.

Betrachtung der unwandelbaren Wahrheiten die Thatsache der wirklichen Dazwischenkunft Gottes durch seine Hilfe und Gnade mehr anerkannt und festgestellt hat, als jeder andere Philosoph.[78]) Und diese Hilfe ist ihm nicht verweigert worden. Die Platoniker, sagt Thomassin bei jeder Gelegenheit, werden vom heiligen Augustin dafür gelobt, daß sie dem göttlichen Lichte zugeschrieben haben, was ihnen in der Ordnung dieser Erkenntniß verliehen wurde.[79]) Gott hat sie in der That unterstützt und auch dadurch haben sie Hilfe gefunden, daß sie bei den Hebräern in die Schule gingen — Dei auxilio adjuti; deinde Hebraeorum quandoque contubernio —. Auch wir loben, auch wir citiren dieses Patriciergeschlecht von Philosophen, und ihre Lehre mit unseren Dogmen in Einklang zu bringen, ist keine schwierige, noch weniger aber eine unfruchtbare Arbeit, wie es selbst der heilige Bernhard bewiesen hat.[80])

In der Vorrede zu seiner Theodicee endlich faßt Thomassin seine Gedanken über Platon also zusammen: „Das Vorausgegan„gene wird leicht begreiflich machen, warum ich im ersten Theile „dieses Abschnittes Platon und seine Schüler in meinem System „mitten unter die griechischen und lateinischen Väter der Kirche „gesetzt habe. Wenn nämlich seit fünf Jahrhunderten unsere be„rühmtesten Lehrer ihre philosophische Bildung auf die Schule „des Aristoteles zurückführen, so darf man gleichwohl nicht ver-

78) Visum est iisdem Philosophis, tametsi naturae intellectualis hoc privilegium naturale sit, ordine tamen largitatis gratiam et beneficium esse, ut incommutabilis veritatis visione fruatur qualicumque. *Dogm. Theol.* t. II, lib. VI, cap. 2, n. 10.

79) Quin imo Platonem ipsum Platonicosque philosophos in hoc consensisse affirmat Augustinus, non alium esse posse sapientiae et intelligentiae magistrum, doctoremque verae philosophiae, quam ipsum Deum. T. II, lib. III, cap. 5, n. 15.

80) Utriusque enim et antiquae et recentioris, sive philosophiae, sive theologiae, decreta hic connectit consociatque Bernardus, et alia ab aliis diversa esse demonstrat, nequaquam autem adversa. T. II, lib. III, cap. 23, n. 9.

„gessen, daß alle Väter die ihrige auf die Schule Platon's zurück-„führen. Baronius hat darum mit Recht sagen können: Die „Akademie ist die Vorhalle der Kirche; und der geistvolle heilige „Augustin, selbst eingeweiht in diese, wie Cicero sagt, adelige „Philosophie, erklärt geradezu, daß man aus einem Platoniker „einen Christen mache, wenn man nur wenige Worte und Ge-„danken ändere. Gerade das habe ich nun auf's zäheste — „mordicus — festgehalten, indem ich nicht bloß die Ansichten der „Platoniker, sondern sogar ihre Worte nach dem Maßstabe der „Schrift und der heiligen Väter abwog und die Abweichungen „genau censirte.“ [81])

Im Angesichte dieser ehrenden Zeügnisse, die der platonischen Philosophie von den Vätern und den katholischen Lehrern ausgestellt werden, und im Angesichte dieses auffallenden Einklanges zwischen der Philosophie und der Theologie, dieser tiefen Uebereinstimmung der Philosophen und Theologen ersten Ranges, möchte man die Frage aufwerfen, was denn jener Streit zwischen der Religion und der Philosophie, zwischen der Vernunft und dem Glauben bedeüten solle, von dem unter uns seit einem Jahrhundert die Rede ist. Ich für meinen Theil erblicke für diese krankhafte Scheidung des allgemeinen Lichtes des Logos in den Geistern nur eine einzige Ursache. Diese Ursache ist ein Verfall des menschlichen Geistes und eine gleichzeitige Erniedrigung der

81) Hinc vero facile intelliges, cur, in priore hujus tomi parte, Platonem alumnosque ejus antiquioris scholae omnes hic contexuerim, cum sanctissimis Ecclesiae Patribus graecis et latinis. Nempe ut in Aristotelis schola tirocinium ponunt doctores quique celeberrimi ab annis plus minus quingentis; ita in academia Platonis instituti primum fuerant sancti Patres, ut quae *Ecclesiae christianae veluti vestibulum* fuisse non injuria dicatur a Baronio. Denique locupletissimus auctor Augustinus, non patricia tantum illa ut a Cicerone vocatur, imbutus fuerat Platonis philosophia; sed et *paucis mutatis verbis atque sententiis* ex Platonicis christianos fieri declaravit. Id nos quidem mordicus retinuimus, ut Platonicorum non placita tantum, sed et verba ad scripturarum et sanctorum Patrum normam trutinaremur, et sicubi dissonarent, castigaremus. *Praef.*, tom. II, n. X.

Vernunft und des Glaubens. Das Licht hat sich verringert in den Seelen, weil sie weniger zu Gott gekehrt sind. Da ist Winter. Der Glaube hat in denen, die ihn besitzen, zu wenig Leüchtkraft; allzusehr eingeschüchtert und ins Heiligthum des Herzens verschlossen, verbreitet er seinen göttlichen Saft nicht mehr im Geiste. Der Glaube sucht nicht mehr genug nach Erkenntniß, wie ihn der heilige Augustin dazu auffordert.[82] Auf der andern Seite erstrebt und erreicht die Vernunft in denen, die sie pflegen, um mit Platon zu reden, nicht mehr das Ziel ihrer Bahn; sie sucht nicht genug, um zu finden. Die sich am höchsten erheben, bleiben bei „den göttlichen Abspiegelungen und bei den Schatten von dem „was ist" stehen; sie schreiten nicht vor „zur Sonne, die diese „Schatten wirft." Zu wenig unterstützt von Gott, als daß sie suchen und lieben könnte, vollführt die Vernunft ihre ganze Bewegung nur in einer sehr kleinen Zahl von Menschen. Ihre schwachen und winzigen Gedanken, ihre fragmentarischen und gebrochenen Lichter sind nur mehr Ruinen und Trümmer der einig ganzen Philosophie. Besser wäre die gänzliche Unwissenheit als diese Unwissenheit, die sich selbst nicht weiß; besser wäre die volle Nacht als dieses dunkelvolle Zwielicht, das sich für den hellen Tag hält und sich ernstlich als die Sonne wähnt.

Es gleichen also heützutage die Seelen, in welche Gott durch den Glauben die Quelle des Lichtes gepflanzt hat, einem überwölkten Himmel, aus dem die Sonne nicht mehr durchstrahlt, und die übrigen, die des Glaubens bar sind, denen aber Gott immer einige Strahlen von außen zusendet, gleichen der Erde, wenn sie beim ersten Schein des Morgens, der die Sterne noch vor dem Aufgang der Sonne erblinden macht, an keinem Zeichen mehr sieht, daß ihr das Licht vom Himmel kömmt.

82) Ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohorter.

Drittes Capitel.

Die Theodicee des Aristoteles.

Beachten wir wohl, daß die Frage über die Beweise für das Dasein Gottes, welche auch die über die Attribute Gottes einschließt, nicht bloß irgend eine particuläre, sondern die generelle Frage der Philosophie ausmacht. Die Arbeit des Geistes, um Gott zu suchen, ist nichts geringeres, als das Suchen der Wahrheit. Behandelt man diese generelle Frage, so steht man in der Theodicee, folglich in der Metaphysik; ebenso in der Logik, weil es sich um eines der beiden Verfahren der Vernunft und gerade um das principale handelt; offenbar auch in der Moral, weil die Bedingung, ohne welche Niemand das Dasein Gottes beweis't, eine moralische, ein freier Act der Seele ist; endlich in der Psychologie, weil es sich um den Grundact der Erkenntniß und um den Grundact des Willens handelt: kurz wir stehen in dem Punkte, wo alle Zweige der Philosophie sich berühren, im Centrum, in der Wurzel der Philosophie. Darum haben wir auch vor allem diese Frage feststellen zu sollen geglaubt.

Nehmen wir also keinen Anstand, bei diesem Centralpunkte, der alles, selbst die Geschichte der Philosophie, in sich begreift, so lange als es nöthig ist, zu verweilen.

I.

Aristoteles gelangt zu den nämlichen Resultaten, wie Platon. Denn wie wir im ganzen Verlaufe dieses Werkes sehen werden:

Alle Geister ersten Ranges stimmen zusammen, wenn es auch oft den Anschein hat oder sogar ihnen selbst dünkt, daß sie sich widersprechen. Bei den Sophisten geschieht es, daß sie sich unter einander und den Philosophen wirklich widersprechen. Cicero behauptet, es bestehe zwischen der Akademie und zwischen dem Porticus nur ein Unterschied in den Worten.[1])

Wenn indeß die großen Resultate wirklich die nämlichen sind, so muß man dennoch sagen, daß der Unterschied sich nicht bloß auf die Worte erstreckt, sondern daß ein Unterschied in der Methode besteht, wenigstens was die Exposition anbelangt.

Wir haben gesagt, die Vernunft habe zwei Verfahren. Wir können diesen Punkt kurz abschneiden und behaupten, Platon vertrete das eine, und Aristoteles vertrete das andere. Platon ist vor allem Dialektiker, Aristoteles ist vorherrschend Syllogistiker. Er bringt, wie es scheint, nur unbewußt, das dialektische Verfahren in Anwendung und gibt davon eine vollständige Analyse nicht.

Indeß mußten dem Aristoteles die beiden Processe der Vernunft gar wohl bekannt sein, und er nennt sie Syllogismus und Induction — *ἐπαγωγη* —. Er sagt, was auch wahr ist, daß die Induction die Principien gibt, der Syllogismus die Consequenzen. Er sieht, was schon bemerkt wurde, daß die Wissenschaft der Principien, inwiefern sie nicht als möglich, sondern als wirklich und existirend betrachtet werden, die Erfahrung[2]) als

---

1) Platonis autem auctoritate, qui varius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum: qui rebus congruentes nominibus differebant... utrique Platonis ubertate completi.

Quae quidem erat primo duobus, ut dixi, nominibus una. Nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat. Abundantia quadam ingenii praestabat, ut mihi videtur, Aristoteles: sed idem fons erat utrisque, et eadem rerum expetendarum fugiendarumque partitio. *Academ*, lib. I, cap. IX.

2) *Τας μεν ἀρχας τας περι ἑκαστον ἐμπειριας ἐστι παραδουναι.* Analyt. prior., lib. I, cap. XXXI, 3.

Stützpunkt der Induction voraussetzt. Aristoteles hat also den wahren Sachverhalt erkannt.

Aber der große Unterschied zwischen Platon und Aristoteles besteht darin, daß Aristoteles in der Praxis alles mittelst des Syllogismus zu finden oder wenigstens alles durch ihn zu beweisen sich bemüht, und daß er in der Theorie nicht alle Bedingungen und nicht die ganze Tragweite des dialektischen Verfahrens kennt. Er spricht sogar dem Platon die Aechtheit und Richtigkeit dieses Verfahrens ab, und wenn er es selbst anwendet, so geschieht es oft, ohne daß er es weiß, und in versteckter Form. Zwanzig Jahre Schüler des Platon hatte er dessen Resultate in sich aufgenommen. Er hatte von vorne herein jene höchste Idee Gottes, deren wir habhaft werden durch das von Platon angewendete Principalverfahren der Vernunft und durch die überdies in der Welt verbreitete Tradition, wovon er selbst Erwähnung thut. Aristoteles behält alle diese Eindrücke, aber er hüllt sie dergestalt in Syllogismen ein, daß man den Weg nicht mehr gewahrt, auf welchem sie der Geist erlangt.

Es hat bezüglich dieses Punktes in der Theodicee zwischen Platon und Aristoteles die nämliche Bewandtniß, wie am Ende des siebenzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Mathematik zwischen Leibnitz, dem Erfinder des Infinitesimalcalculs, und einem berühmten Algebraisten,[3]) der sich anmaß, die Erfindung in Abrede zu stellen, deren Principien als wenig streng und zum Irrthum führend angriff und sich zuletzt bemühte, auf dem Wege der niederen Algebra die nämlichen Resultate zu erzielen und zu beweisen, die Leibnitz durch seine Infinitesimalmethode zu Stande brachte. Zwanzig Jahre nach der Erfindung hielt dieser Gegner des Leibnitz die Akademie der Wissenschaften längere Zeit hindurch in der Schwebe. Ein gewandter Algebraist, ein kühner Rechner, aber ein stets in Dunkel gehüllter Schriftsteller, wie Montucla sagt, gelangte er oder schien er durch seltsame algebraische Umwege und durch Haüfung von Gleichungen zu den nämlichen

---

3) Vid. Montucla, Hist. des mathematiques, tom. II, pag. 360.

Resultaten zu gelangen, die Leibnitz spielend fand und mit einer wunderbaren Einfachheit bewies. Dunkle, unlösbare Gleichungen verhüllen das, was Leibnitz analysirte, erklärte und in kurzen und einfachen Formeln anschaulich machte. Was Leibnitz durch die Infinitesimalmethode gefunden hatte, hätte sein Gegner durch die algebraische, von Gleichsatz zu Gleichsatz fortschreitende Methode nicht gefunden; aber wenn die Resultate gegeben waren, stellte er sie manchmal mit großer Anstrengung her. Nur gab es bei seiner hartnäckigen Anmaßung, sie alle zu reproduciren, manche Fälle, wo ihm dieses nur mit Hilfe falscher Calcule und einer ungenauen Deduction gelang, indem er dem Ganzen der Berechnung Gewalt anthat, um zu dem gewünschten Resultate zu gelangen.

Nothwendig muß es auch in der Methaphysik gerade so denjenigen ergehen, welche dem Gang des Denkens durch fortgesetztes Schließen, durch den Syllogismus Gewalt anthun und so von den Geschöpfen zu Gott, vom Endlichen zum Unendlichen gelangen wollen. Die Skeptiker stellen sich in den Weg und zeigen ihnen unschwer, daß die Kette der Deduction nur Schein sei und Lücken und Abgründe involvire, über die das andere Vernunftverfahren allein hinwegzukommen im Stande ist.

Unsere Vergleichung zwischen jenen Philosophen und diesen Mathematikern, glaube ich, trifft bis auf einen Punkt zu. Zwischen Leibnitz und seinem Gegner gab es nämlich keine Parität, während sich hingegen Platon und Aristoteles gleichen, wie Genie und Genie. Wenn man aber die von dem anderen Verfahren der Vernunft gebotenen Resultate durch die Logik der Deduction herstellen will, so gleicht man nach unserem Dafürhalten dem Mathematiker, der den Infinitesimalcalcul leügnend, nur die niedere Algebra zulassen und Rechnungsfehler machen möchte, um sich der Infinitesimalmethode zu begeben.

Hat Aristoteles falsche Schlüsse gemacht, um die nämlichen Resultate, wie Platon herzustellen, wozu er übrigens es nicht in allen Stücken brachte? Wir wagen nicht, es zu behaupten; wir unterbreiten die Frage denen, die sich für gewachsen halten, sie zu lösen. Es wäre dies ein Stoff zu einer interessanten logischen

Studie. Gewiß aber ist dies: Platon ist einfach und lichtvoll, Aristoteles schwer und dunkel; die platonische Dialektik ist poetisch und volksthümlich, die Syllogismen des Aristoteles in der Frage über das oberste Princip sind so übermäßig schwierig und spitzig, daß die beßten Geister darüber lange Zeit im Unklaren waren, ob man die Beweise für bindend erklären solle oder nicht. Man weiß, daß Kant sie für falsch hält. Freilich behandelt er alle übrigen nicht glimpflicher. Wo er aber von den mustergiltigen Bedingungen spricht, die der wahre Beweis haben muß, ist dieses Muster, wie uns scheint, kein anderes, als die platonische Dialektik mit ihrer doppelten Bedingung, der logischen und der moralischen.

II.

Dem mag sein, wie ihm wolle; wir versuchen es, den von Aristoteles gelieferten Beweisen für das Dasein Gottes ins Auge zu sehen. Wir wollen vorerst nicht an die Texte gehen; wir wollen den Aristoteles nehmen, wie ihn der heilige Thomas erklärt, ein nicht minder gewaltiges, aber weit klareres Genie, denn Aristoteles. Es ist ein Glück, einen solchen Führer zu finden. Der heilige Thomas schöpft seine Beweise aus den sämmtlichen Werken des Aristoteles, die er der Reihe nach commentirt hat, und faßt sie in seiner Summa contra gentes [4]) also zusammen.

Wir führen den Text wörtlich an.

„Nachdem wir dargethan haben, daß es keine Unmöglichkeit „sei, die Existenz Gottes zu beweisen, so wollen wir die Gründe „hören, auf welche man die Beweise stützt.“

„Zunächst nehmen wir jene vor, auf welche Aristoteles seinen „Beweis stützt. Derselbe liefert den Beweis, ausgehend von „der Thatsache der Bewegung, auf zweifache Weise:

„Die erste ist:

4) Lib. I, cap. XIII.

„Alles, was in Bewegung ist, wird von einem Anderen be-„wegt. Es geben uns aber die Sinne die Ueberzeügung, daß „etwas in Bewegung ist, wie z. B. die Sonne. Also ist es so „bewegt, daß es von etwas anderem bewegt wird. Entweder „wird nun dieses Bewegende auch bewegt, oder es wird nicht „bewegt. Wird es nicht bewegt, dann ist unser Satz bewiesen, „nämlich daß man nothwendig ein unbewegliches Bewegendes an-„nehmen muß, und dieses nennen wir Gott. Wird es aber be-„wegt, so wird es wieder bewegt von einem andern Bewegenden. „Entweder muß man also ins Unendliche so fortgehen, oder man „muß zuletzt auf irgend ein unbewegliches Bewegendes hinaus-„kommen. Aber ins Unendliche fortschreiten kann man nicht. Also „muß man das Dasein eines ersten unbeweglichen Bewegenden „annehmen.“

„In diesem Argumente sind aber zwei Sätze zu beweisen, „nämlich daß alles Bewegte von einem Anderen bewegt wird, „und daß man eine unendliche Reihe von Bewegern nicht zulassen „darf.“

„Den ersten Satz beweis't Aristoteles auf eine dreifache „Weise:

„1. Wenn irgend ein Ding sich selbst bewegt, so ist noth-„wendig, daß es das Princip seiner Bewegung in sich selbst „habe; sonst würde es offenbar von einem Anderen bewegt. Fer-„ner ist nothwendig, daß es bewegt werde in Folge ureigener „Bewegung, das heißt, daß die Bewegung vom Ganzen als „solchem ausgehe, nicht von einem Theile, wie bei dem Thiere, „das durch die Bewegung der Füße bewegt wird. Denn in die-„sem letzten Falle wäre das Ganze nicht von sich selbst bewegt, „sondern von seinem Theile, und ein Theil von dem andern.[5] „Ueberdies ist nothwendig, daß dieses Ding theilbar sei und „Theile habe, da überhaupt alles, was in Bewegung ist, theil-„bar ist, wie wir dies im sechsten Buche der Physik bewiesen „haben.“

---

5) Physic., lib. VII, am Anfange.

„Dies vorausgesetzt, argumentirt der Philosoph also:

„Das, was man sich von sich selbst bewegen läßt, bewegt „sich in Folge einer ureigenen Bewegung; also folgt auf die Ruhe „des einen Theiles desselben die Ruhe des Ganzen. Denn „würde ein Theil desselben sich bewegen, während ein anderer „ruht, dann wäre das Ganze selbst nicht mehr etwas, was sich „bewegt in Folge ureigener Bewegung, sondern sein Theil ist es, „der bewegt wird, während ein anderer ruht. Folgt aber auf „die Ruhe des einen Theiles die Ruhe des Ganzen, so wird „dieses nicht von sich selbst bewegt. Denn wenn die Ruhe des „Theiles die Ruhe des Ganzen zur Folge hat, so muß auch die „Bewegung des Theiles die Bewegung des Ganzen zur Folge „haben; und so wird dieses nicht von sich selbst bewegt. Was man „demnach sich von sich selbst bewegen ließ, bewegt sich in Wahr„heit nicht von sich selbst. Daher ist nothwendig, daß alles, was „bewegt wird, von einem Anderen bewegt werde."

„Man kann diese Argumentation nicht dadurch umstürzen, „daß man sagt, ein Theil von demjenigen, das man sich von sich „selbst bewegen läßt, sei von der Art, daß er nicht in Ruhe sein „kann; und wiederum, es sei Eigenschaft des Theiles, nur durch „eine zufällige Veranlassung — per accidens — in Ruhe oder „Bewegung zu gerathen, wie Avicenna gehässig einwendet – ut „Avicenna calumniatur —. Denn die ganze Kraft dieser Argu„mentation liegt darin, daß die Bewegung eines Dinges unmög„lich von einem anderen Gegenstande abhängen darf, wenn es „sich ureigen und aus sich, nicht kraft seiner Theile bewegen soll. „Nun hängt aber die Bewegung eines Theilbaren nicht minder „von der Bewegung seiner Theile ab, als das Sein desselben „von dem Sein der Theile. Deshalb kann es sich nicht aus sich „und ureigen bewegen. Damit also der hier vorliegende Condi„tionalsatz wahr sei, wird nicht erfordert, daß man bei dem Gan„zen, das sich selbst bewegt, die Ruhe des Theiles als eine ab„solute Wahrheit annehme; es braucht nur der Satz wahr zu „sein: Wenn der Theil ruhen würde, würde auch das „Ganze ruhen, — und dieser Satz kann wahr sein, wenn „auch sein Vorderglied niemals zur Wirklichkeit werden kann;

„gerade wie der folgende Satz wahr ist: Wenn der Mensch „ein Esel wäre, so wäre er ein unvernünftiges „Thier."

„2. Den nämlichen Satz beweis't Aristoteles durch Induction also[6]):

„Alles was sich bewegt durch eine zufällige Veranlassung, „bewegt sich nicht von sich selbst, sondern es bewegt sich gemäß „der Bewegung eines Andern, z. B. wenn Jemand in einem „Schiffe sitzt und in Folge der Bewegung des Schiffes mitbewegt „wird. Ingleichen bewegt sich auch das nicht von sich selbst, was „durch Gewalt bewegt wird, wie männiglich ersichtlich ist. Ebenso „bewegt sich nicht von sich selbst, was von Natur aus Bewegung „hat, wie die Thiere, von denen bekannt ist, daß sie von einem „seelischen Princip bewegt werden. Endlich bewegt sich auch nicht „von selbst, was wiederum von Natur aus Bewegung hat, wie „das Schwere und das Leichte, da diese von dem bewegt werden, „was die Schwere und Leichtigkeit hervorbringt und das Hinder„niß wegraümt. Nun ist aber alles, was in Bewegung ist, ent„weder durch eine zufällige Veranlassung bewegt oder...."

Lassen wir es damit beendet sein. Wozu diese endlose immer dunklere Kette von unfaßbaren Sätzen fortführen? Welcher Leser möchte uns folgen! Wer möchte heützutage auf diese Weise zu argumentiren glauben! Hier ist das gelegen, was das siebenzehnte Jahrhundert unter dem Namen des Aristotelismus gebannt hat.

Das eben Angeführte ist erst der vierte Theil des Beweises. Es wäre noch übrig, die zweite Art zu Ende zu führen, auf welche Aristoteles seinen Obersatz beweis't: Alles, was in Bewegung ist, wird von einem andern Ding bewegt, als es selbst ist. Dann müßte die dritte Weise, diesen nämlichen Obersatz zu erhärten, angegeben werden. Darauf gäbe es wieder drei Arten, den Untersatz zu beweisen, nämlich daß es eine

6) Physic. text. comment., XXVII et infra.

unendliche Reihe von Bewegern nicht gibt. Erst dann ist der Syllogismus vollständig.

Endlich wäre auch übrig, den zweiten Syllogismus zu analysiren, dessen sich Aristoteles noch bedient, um ausgehend von der Thatsache der Bewegung die Existenz Gottes zu beweisen. Dies zu thun werden wir uns wohl hüten; wir wollen uns darauf beschränken, die Unterlage der eben auseinander gesetzten Argumentation näher zu beleüchten. Was wir bisher citirt haben, schließt alle hiezu erforderlichen Momente in sich.

III.

Aristoteles nimmt an: Es gibt eine Bewegung.

Daraus schließt er: Also gibt es einen ersten unbeweglichen Beweger. Wir nennen ihn Gott.

Nun gibt es aber in dieser Argumentation Abgründe, die von den oben angeführten Syllogismen auf keine Weise ausgefüllt werden.

Wie! In Anbetracht der Bewegung sollte man durch den Syllogismus auf dem Wege der Identität auf das Unbewegliche schließen!

Das hieße: Von dem Veränderlichen auf das Unveränderliche, von dem Unvollkommenen auf das Vollkommene, von dem Endlichen auf das Unendliche schließen! Man lege uns den formellen Syllogismus vor, der, ausgehend von der Thatsache der uns durch die Sinne vermittelten Bewegung, diese Schlußfolgerung herstellt.

Wo ist der Uebergangspunkt und der Mittelbegriff zwischen den zwei Welten? Wie soll man auf dem Wege der Deduction die Unbeweglichkeit aus der Bewegung herleiten? Offenbar ist dies unmöglich.

Unstreitig kann keines dieser Argumente den Aristoteles dahin gebracht haben, das Unbewegliche in Anbetracht der Bewegung zu behaupten.

Dieser Schluß hat auf der Laufbahn des menschlichen Geistes eine lange Geschichte. Heraklit hat bis zu seinem letzten Athemzug gerufen: Alles vergeht, alles fließt dahin — *παντα ῥεει* —, und in Mitte dieser Fluthen, die dahin strömen, gewahrte er das Unbewegliche nicht. Das war die Ursache seiner Traurigkeit. Und diese erhabene Traurigkeit, ein Gefühl der Unvollkommenheit der beweglichen Welt, eine Sehnsucht nach dem Unwandelbaren, hat ihn nicht bis zu dem Schlusse erhoben, daß das Unwandelbare existire. Er begriff die Bewegung und ihren sonderbaren Namen, aber weiter nichts. Platon hatte die Bewegung auch begriffen, und er hatte auch gesagt: Alles, was wir sehen, fließt dahin, alles vergeht, zeügt sich und stirbt, und wir erblicken nichts Unveränderliches. Aber als er dieses sagte, ließ er es nicht bei der Trauer bewendet sein. Der Contrast dieses beweglichen Schauspiels, dieser vergänglichen Natur mit dem Verlangen nach Vollkommenheit, Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit, das in uns lebt, rief in seiner Seele das Gedenken des ewigen, unbeweglichen und vollkommenen Seins wach, das unsere Seele auch fühlt, und er behauptete das Unwandelbare aus Anlaß des Vergänglichen. Und gerade dieses war Grund und Substanz seines ganzen Verfahrens und seiner ganzen Doctrin.

Aristoteles hatte also von vorne herein dieses Resultat Platon's, das auf einem anderen Wege nicht erreicht werden kann. Aristoteles besitzt die Wahrheit und sucht sie zu erklären; um sie zu erklären, hüllt er sie in Syllogismen ein. Dieses scheint denen klar, die zu denken anfangen, und Aristoteles war Lehrer. Diese Syllogismen, welche die Wahrheit nicht auffinden können, beweisen sie auch nicht; sie setzen selbe nicht in's Licht, sie verschleiern sie. Man kann sie unter dieser Verkleidung kaum wieder erkennen. Es frägt sich sogar, ob sie dieselbe nicht ersticken und ob sich nicht in dieser Reihe von Schlüssen materielle Fehler gegen die Logik finden. Wer wird das Gegentheil beweisen? Wer wird den Sinn der Wörter: Bewegung, Unbeweglichkeit, Ruhe — nach allen Seiten hin erschöpfen, um zu wissen, ob Aristoteles sie nicht in irgend einem Ringe der Kette verwechselt habe?

Für Aristoteles ist der Begriff der Bewegung identisch mit dem der Aenderung.[7])

Er definirt Bewegung als den Uebergang von der Potenz zum Act.[8])

Platon setzte Bewegung für gleichbedeütend mit Leben -- *κινησιν και ζωην* —, und darum theilte er dem absoluten, unendlichen Sein Bewegung zu — *κινησιν και ζωην . . . τῳ παντελως ὀντι* —. Bisweilen nimmt auch Aristoteles Bewegung im nämlichen Sinne, wie Platon, was der heilige Thomas von Aquin bemerkt.

Im Beweise für die Existenz Gottes aus der Bewegung ist es jedoch klar, daß hier Bewegung im Sinne von Aenderung oder Uebergang aus der Potenz in den Act genommen ist.

Nach dieser Voraussetzung bringen wir die Argumentation des Aristoteles in stricte Form und untersuchen, ob es uns möglich ist, über ihre Zulässigkeit oder Verwerflichkeit ein Urtheil zu fällen.

Im Ganzen reducirt sich die Argumentation auf folgende zwei Syllogismen:

Erster Syllogismus:

Obersatz: Alles, was in Bewegung ist, wird von einem anderen Beweger bewegt, als es selbst ist; mit anderen Worten: Nichts bewegt sich selbst.

Untersatz: Nun aber, unsere Augen zeigen uns die Thatsache der Bewegung.

Schluß: Also gibt es ein Wesen, welches das bewegt, was wir bewegt sehen.

---

7) *Πασα κινησις μεταβολη τις . . . πασα κινησις ἐξ ἀλλου εἰς ἀλλο ἐστι μεταβολη.* Metaph., XI, 11, 12.

8) *Διῃρημενου δε καθ' ἑκαστον γενος, του μεν δυναμει, του δ'ἐντελεχειᾳ, την του δυναμει, ᾗ τοιουτον ἐστιν, ἐνεργειαν λεγω κινησιν.* Metaph., XI, 9.

Zweiter Syllogismus:

Obersatz: Es kann keine unendliche Reihe von Bewegern geben; mit anderen Worten: Es kann nur eine endliche Reihe von Bewegern geben; mit anderen Worten: Es gibt einen ersten Beweger.

Untersatz: Nun aber, dieser Beweger wäre nicht der erste, wenn er selber in Bewegung wäre, weil er dann von einem Andern bewegt wäre — (dies ist das Resultat des ersten Obersatzes).

Schluß: Also gibt es einen ersten unbeweglichen Beweger. Wir nennen ihn Gott.

Diese Syllogismen sind regelrecht; sind sie aber wahr?

Man erkennt auf den ersten Blick, daß sie wahr sind, wenn ihre Obersätze wahr sind. Aber wer wird diese Obersätze beweisen? Hier gähnen die Abgründe.

Wie soll man z. B., ausgehend von einem allgemeinen evidenten Satze, durch einen Syllogismus beweisen, daß sich nichts von sich selbst bewege? Gleichwohl versucht es Aristoteles. Auf diesem Wege eben sucht er das Dasein des ersten unbeweglichen Bewegers, das heißt das Dasein Gottes festzustellen.

Er versucht es; wir haben gesehen, wie sehr er sich bemüht, den ersten Obersatz zu beweisen, jenen nämlich: Alles, was in Bewegung ist, wird bewegt von etwas anderem. Aber seine Argumente für diesen Punkt sind so spitzig und so zweifelhaft, daß Avicenna behauptet, das Argument sei falsch, und daß der heilige Thomas von Aquin, der den Einwurf des Avicenna gehässig findet — ut Avicenna calumniatur — gleichwohl gestehen muß, das Argument beruhe auf einem Conditionalsatz, dessen Bedingung nie eintreten kann oder gar einen Widerspruch enthält, wie der folgende: Wenn der Mensch ein Esel ist, so ist er ohne Vernunft — si homo est asinus, est irrationalis —.

Wer will entscheiden? Ist das Argument gut? Ich weiß es ganz und gar nicht, da ich nicht alle seine Bestandtheile

begreifen kann. Ist es falsch von wegen des contradictorischen Conditionalsatzes? Ich getraue es mir nicht zu sagen. Denn auch in der Algebra führt man imaginäre Größen ein, und rechnet damit, das heißt, man rechnet mit Unmöglichkeiten oder mit Widersprüchen. Ich behaupte nur, daß diese Syllogismen im mindesten Falle unzulänglich sind; die große Wahrheit, welche sie enthalten, haben sie nicht gefunden, sie stellen dieselbe nicht heraus, und wenn sie dieselbe mit Strenge beweisen, so kömmt es lediglich davon her, daß sie das andere Vernunftverfahren involviren.

Uebrigens bringt Aristoteles seine Schlüsse niemals so schulgerecht in Form, wie es der heilige Thomas hier thut. Aber es ist gewiß, daß er sich sehr haüfig bemüht, auszugehen von einer sinnlich wahrnehmbaren Thatsache oder von einem abstracten Obersatze und durch den Syllogismus alles davon abzuleiten. In seiner Entwicklung schreitet er immer nur mittelst des deductiven Verfahrens der Vernunft, nicht auch mittelst des anderen vor, und diese wunderliche Gewohnheit benimmt seiner Argumentation — ich rede nur von der Argumentation — oft die Klarheit, Wirksamkeit, Brauchbarkeit, manchmal vielleicht die Haltbarkeit.

Folgt daraus, daß Aristoteles in der Theodicee nichts geleistet habe? Nichts weniger, und wollen wir eben darzustellen versuchen, was er geleistet hat.

IV.

Wenn Aristoteles in der Entwicklung Syllogistiker ist, vorschreitend in abstracten Obersätzen und Deductionen, so darf man daraus nicht folgern, daß er in der inneren Bewegung seines Gedankens nichts von dem anderen Verfahren der Vernunft behalten habe. Wir haben es schon gesagt und werden es in der Logik nachweisen, daß er die zwei Verfahren der Vernunft in bestimmter Weise benennt und unterscheidet, indem er dem einen die

Auffindung der Obersätze, dem anderen die Deduction zuschreibt. Bei den tieferen Betrachtungen bediente er sich des erhabenen Verfahrens, das zu Gott führt, und mußte sich dessen bedienen. Nur brachte er es, wie es den meisten Menschen ergeht, in der Regel unbewußt in Anwendung, und verkleidete in seinem gewohnten Style das Verfahren der Invention in die Methode der Entwicklung und Beweisführung, die ganz davon verschieden ist.

Wie dem auch sein mag: dieses kraftvolle Genie hat nicht allein in seinen Gedanken die Wahrheiten der Tradition über Gott und die Resultate der platonischen Philosophie aufgefrischt, sondern man muß überdies zugeben, daß es, wenn auch nicht in allen, doch in mehreren Punkten die Theologie Platon's aufhellt und genauer bestimmt. Hätte er der Theodicee bloß diese zwei Worte beigefügt: „Gott ist ein reiner Act," — diesen vom heiligen Thomas so wunderbar commentirten und nach allen Seiten ausgebeüteten Ausdruck; so hätte er schon dadurch dem menschlichen Geiste eine der inhaltsschwersten Ideen zugänglich gemacht.

Um den Aristoteles zu beurtheilen, muß man die letzten Capitel des zwölften Buches seiner Metaphysik kennen.

Wir wollen eine Erklärung dieser Capitel durch wörtliche Anführung der Texte und durch kurze Bemerkungen versuchen. Unsere sämmtlichen Texte werden in der nämlichen Ordnung vorgeführt werden, in welcher sie sich in Aristoteles finden. Wir wollen die Wahrheit in diesen Capiteln zusammenlesen, indem wir die manchmal unrichtigen Gründe bei Seite lassen, die er dafür vorbringt, so wie nicht minder seine Irrthümer über die Natur des physischen Himmels, über die unvergängliche Natur der Gestirne und über die Ewigkeit der Welt: Irrthümer, die andere irrige Sätze und unerklärbare Widersprüche in der Metaphysik zur Folge haben. Abgesehen von diesen Irrthümern bilden diese Capitel noch immer einen wahrhaft bewundernswerthen Abriß der Theodicee.

„Es gibt drei Wesenheiten, zwei natürliche, eine unver-

„änderliche... Denn eine ewige unbewegliche Wesenheit muß es „geben.“ [9])

Ja, es gibt zwei natürliche oder geschaffene Wesenheiten, den Geist und die Materie; eine unveränderliche oder ungeschaffene, welche Gott ist. Der heilige Thomas commentirt dies also: „Es „gibt zwei Substanzen, die natürlich sind, weil in ihnen Be„wegung ist; außer diesen zwei Substanzen gibt es eine dritte, die „unveränderlich und keine natürliche ist.“ [10]) Natürlich, beweglich, der Veränderung unterworfen ist bei Aristoteles eins und dasselbe. Ebenso sind von der anderen Seite unbeweglich, unveränderlich, ewig und übernatürlich identische Bezeichnungen. Pascal drückt diese nämliche Wahrheit mit anderen Worten aus: „Es gibt drei Welten, die Welt der Körper, die Welt der Gei„ster, und die dritte, welche übernatürlich, welche Gott ist.“ Das Nämliche hatte die Genesis lange vorher so gegeben: „Im An„fang erschuf Gott Himmel und Erde,“ wo man mit dem vierten lateranensischen Concil annehmen muß, daß Himmel und Erde Geist und Materie bedeüten, die natürlichen Dinge welche einen Anfang, eine Entstehung haben.

„Es muß,“ fährt Aristoteles fort, „ein Princip geben, welches „so beschaffen ist, daß seine Wesenheit der Act selbst ist.“ [11])

Ohne dieses würde die Welt nicht existiren, wie Aristoteles sagt. Das vergessen die Sophisten, die da wähnen, das Sein habe mit einer einfachen Potenz oder Möglichkeit begonnen, was so viel sagen will, als: es gebe Wirkungen ohne Ursache.

„Ein Wesen, welches bewegt, ohne bewegt zu sein, ist ewig, „ist eine reine Wesenheit, ist ein reiner Act.“ [12])

9) *Επει δ' ἠσαν τρεις οὐσιαι δυο μεν αἱ φυσικαι* — duae quidem naturales, Thom. — *μια δ' ἡ ἀκινητος, περι ταυτης λεκτεον, ὁτι ἀναγκη εἰναι τινα ἀϊδιον οὐσιαν ἀκινητον.* Metaph., XII, 6.

10) Duae sunt substantiae naturales, quia sunt cum motu; et praeter has est tertia, quae est immobilis, quae non est naturalis.

11) *Δει ἀρα εἰναι ἀρχην τοιαυτην ἡς ἡ οὐσια ἐνεργεια.* Metaph., XII, 6.

12) *Ο οὐ κινουμενον κινει, ἀϊδιον, και οὐσια, και ἐνεργεια οὐσα.* Metaph., XII, 7.

Dieser Satz: Gott ist eine reine Wesenheit, Gott ist ein reiner Act, hat eine unermeßliche Fruchtbarkeit in sich. Der heilige Thomas, der sie im Lichte seines christlichen und als solchen dem Aristoteles überlegenen Genies entwickelt, erhebt daraus wahrhaft Schätze, entdeckt darin bewunderswerthe Tiefen. Sagen wir hier nur mit wenig Worten: wissen, daß Gott die reine Wesenheit ist, heißt wissen, daß alles in Gott wesenhaft ist, daß es in ihm nichts Accidentelles, keine veränderlichen oder secundären Eigenschaften gibt; sein Sein ist seine Wesenheit, das heißt, er ist nothwendig; seine Erkenntniß ist seine Wesenheit, sein Wille ist seine Wesenheit, seine Seligkeit ist seine Wesenheit. Wenn man weiß, daß Gott ein reiner Act ist, mit anderen Worten, daß in ihm alles Act ist, so weiß man, daß in ihm nicht, wie in uns, Virtuelles und Actuelles, Mögliches und Wirkliches, Potenz und Act ist; daß in ihm nichts zu entwickeln, zu vervollkommnen ist, daß er schon vollkommen ist; daß er nicht, wie die Geschöpfe, ins Unendliche entwickelbar, sondern daß er schon, wenn man sich so ausdrücken darf, unendlich entwickelt ist. Dieses macht den schneidenden und ganzen Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen aus. Reine Wesenheit und reiner Act sein, das ist in der That der göttliche Charakter des Unendlichen. Hier haben wir wenigstens das, was der heilige Thomas in diese Sätze gelegt hat, sei es, daß es Aristoteles darin erkannte oder nicht erkannte.

Was darauf im Texte unmittelbar folgt, ist zugleich klar und tief, nämlich die Art und Weise, auf welche der erste unbewegliche Beweger die beiden anderen Wesenheiten bewegt.

„Er bewegt also: Das Begehrbare und Erkennbare bewegt, „ohne bewegt zu sein... Er bewegt, wie das Object der „Liebe." [13])

„Das höchste Begehrbare und das höchste Erkennbare sind „eins und dasselbe — *τουτων τα πρωτα τα αὐτα* —."

---

13) *Κινει δε ὡδε. Το ὀρεκτον και το νοητον κινει οὐ κινουμενα. — Κινει δε ὡς ἐρωμενον.* Metaph., XII, 7.

Diese Wesenheit bewegt, wie das Object der Liebe: sie zieht an. Das ist der allgemeine Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, welcher dem Aristoteles zufolge alles anzieht, die Körper und die Geister, jedes Wesen nach seiner Art, und welches alle Bewegungen ohne Ausnahme verursacht: der allgemeine Zug, von dem nunmehr die Physik etwas weiß, und den die Psychologie, hoffen wir es, eines Tages als den ersten Ausgangspunkt aller Bewegungen, aller Thatsachen und der ganzen Geschichte der Seele erkennen wird. Und hier macht Aristoteles im Vorbeigehen folgende wichtige Bemerkung: „Das Object des Begehrens „ist der Schein des Schönen; aber das Object des Willens ist „das Schöne selbst.“ [14])

Fahren wir fort:

„Sobald es ein Wesen gibt, das, obschon unbeweglich, be„wegt, und das, obschon in Act, unbeweglich ist, dann ist dieses „Wesen der Veränderung nicht unterworfen.“

„Dieser Beweger ist also ein nothwendiges Sein, und in „wiefern nothwendig, ist er das Gute und ist er das Princip.“

„So beschaffen ist das Princip, an welchem Himmel und „Erde hängen.“ [15])

Dies erinnert an das Wort Platon's, „daß das Göttliche „uns in der Wurzel an sich gebunden hält,“ und an jene andere platonische Lehre, daß das erste Princip das Gute selbst ist.“

Was ist nunmehr das erste Princip an sich selbst?

„Wir genießen das Glück vorübergehend; Er (das erste Prin„cip) genießt es ewig.“

„Seine Seligkeit ist sein Act selbst. Zum Leben erwacht

14) *Επιθυμητικον μεν γαρ το φαινομενον καλον. βουλητον δε πρωτον το ὀν καλον.* Metaph., XII, 7.

15) *Επει δ᾽ ἐστι τι κινουν, αὐτο ἀκινητον ὀν, ἐνεργεια ὀν, τουτο οὐκ ἐνδεχεται ἀλλως ἐχειν οὐδαμως.*

Εξ ἀναγκης ἀρα ἐστιν ὀν· και ᾑ ἀναγκη, καλως, και οὑτως ἀρχη.

Εξ τοιαυτης ἀρα ἀρχης ἠρτηται ὁ οὐρανος και ἡ φυσις. Metaph., XII, 7.

„sein, fühlen, denken, das ist unser Gut; dann die Hoffnung „und die Erinnerung.“ [16])

Welches aber ist sein Act oder seine Seligkeit? Das ist *das Denken an sich*. „Aber das Denken an sich ist der Ge„danke des Beßten an sich, und das Denken mit Vorzug ist der „Gedanke des Guten mit Vorzug. Nun denkt sich aber das „Denken selbst, indem es das Erkennbare erfaßt, und wird durch „diesen Contact und durch dieses Denken erkennbar, so daß das „Denken und sein Object eines und dasselbe sind. Das Erkenn„bare erfassen, die Wesenheit erfassen, das ist das Denken. Die„ser Besitz eben ist sein Act, und dieser Act, der jedes Denken „constituirt, hat einen göttlichen Charakter, wie es scheint, so „daß das Schauen unzweifelhaft die Seligkeit und Vollkommen„heit ist.“

„Wenn aber Gott diese Seligkeit, die der Mensch nur tro„pfenweise genießen kann, ununterbrochen genießt, dann ist seine „Glückseligkeit sicherlich bewundernswerth; noch bewundernswerther „ist es, wenn diese Seligkeit in ihm größer ist, als in uns. Nun „ist dem aber so. Denn das gerade, seine Glückseligkeit selbst ist „sein Leben; das Erkennbare in Act ist sein Leben. Nun ist er „ganz Act; also ist der Act an sich sein Leben, sein ewiges und „höchstes Leben. Wir nennen Gott einen *ewig und voll„kommen Lebenden*, weil das ununterbrochene Leben in ihm „ist, oder vielmehr, weil dieses Leben selbst Gott ist.“ [17])

Unbestreitbar, hier haben wir ein Blatt der Theodicee, das in der That einen tiefen Inhalt bietet, und voll ist von sehr fruchtbaren, obgleich sehr wenig entfalteten Lichtpunkten, folglich auch sehr fern liegt unserer Denkgewohnheit, die so viele Erklärungen fordert. Es ist unverkennbar, daß hier ein mächtiges

---

16) *Διαγωγη δ' ἐστιν οἱα ἡ ἀριστη μικρον χρονον ἡμιν. Οὑτω γαρ ἀει ἐκεινο ἐστιν. Ημιν γαρ ἀδυνατον, ἐπει και ἡ ἡδονη ἐνεργεια τουτου. Και δια τουτο ἐγρηγορσις, αἰσθησις, νοησις ἡδιστον, ἐλπιδες δε και μνημαι δια ταυτα.* Metaphys., XII, 7.

17) Metaph., XII, 7.

Licht verborgen steckt und daß es der menschlichen Vernunft schwer fällt, höher zu steigen, tiefer zu schauen.

Es birgt dieses Blatt gewisser Maßen ein ungeschiedenes Schauen der tiefsten Geheimnisse. Wenn Leibnitz auf die staunenswerthe Erscheinung des reflexen Bewußtseins im Geiste zu sprechen kömmt, die „darin besteht, daß ein und derselbe Geist „sein eigenes Object ist und sich selbst sich gegenüber stellt, denkend an sich selbst und an das, was er selbst thut;"[18]) wenn er erkennt, „daß diese Verdoppelung ein Bild gibt von jenen zwei „bezüglichen Substanzen in einer und derselben absoluten Substanz, von jener, die versteht, und von jener, die verstanden „wird;" und wenn er ferner erwägt, „daß das, was modal, accidentell, unvollkommen und unveränderlich in uns ist, in Gott „reell, wesenhaft, vollendet und unveränderlich ist": Leibnitz sieht dann in dieser Verdopplung gleichsam eine Spur von der Mehrheit der göttlichen Personen in der Einheit Gottes. Gerade dieses scheint es zu sein, was Aristoteles, ohne Zweifel unbewußt, hier im Helldunkel sieht, sowohl in der Seele, als in Gott.

Er nennt folgende drei Principien:

1) das Gute an sich — *το καθ' αὐτο ἀριστον* —;
2) den Gedanken an sich — *νοησις ἡ καθ' αὑτην* —;
3) den Act oder das Leben an sich — *ἐνεργεια δε ἡ καθ' αὑτην ἐκεινου ζωη* —.

Aber der Gedanke an sich ist der Gedanke des Guten an sich — *ἡ νοησις ἡ καθ' αὑτην του καθ' αὑτο ἀριστου* —; und der Gedanke und sein Object, das Gute, sind eine und dieselbe Sache — *ὡστε ταὐτον νους και νοητον* —. Dieser gegenseitige Besitz des Gedankens und seines Objectes sind sein Act — *ἐνεργει δε ἐχων* —. Dieser Act an sich ist das Leben Gottes — *ἐκεινου ζωη* —, und dieses ausnehmende, ewige Leben ist Gott selbst — *τουτο γαρ ὁ θεος* —. So sind das Gute, der Gedanke und

---

18) Tom. I, pag. 24. Oeuvres complètes.

das Leben, die sich wechselseitig besitzen, eine und dieselbe Sache, und all dies ist Gott.

Was wir aber an diesem Texte insbesondere bemerken müssen, das ist die Methode, die offenbar darin verborgen steckt.

Diese Methode ist genau die platonische Dialektik: es ist die einzige und wahre Methode, sich zu Gott zu erheben, sie ist das Principalverfahren der Vernunft, ein dergestalt natürliches, einfaches und unmittelbares, dergestalt der Vernunft eingebornes Verfahren, daß alle Menschen, selbst die Denker, die auf sich Acht haben, in dasselbe hineingerathen, ohne es zu wissen; ein Verfahren endlich, das darin besteht, daß man, wenn es sich um Gott handelt, vom Unendlichen die nämlichen Eigenschaften behauptet, die wir an uns finden. Es ist, was Leibnitz sagt: „Die „Vollkommenheiten Gottes sind die unserer Seele, abgerechnet die „Schranken, die sich hier finden."

„Wir genießen das Glück nur vorübergehend; er genießt es „ewig."

Siehe da ein vergängliches Glück, das wir in uns finden! Der Geist ergreift diese Idee des Glückes, beseitigt die Schranken, setzt hinweg über die Zeit, über die Vergangenheit, Zukunft, Veränderung, ponirt so ein ewiges Glück und legt es Gott bei.

Das ist nicht alles. Welches ist dann diese Seligkeit? Wach sein, denken, fühlen, mit *einem* Worte: leben, das ist unser Gut. Alles dieses ist in uns theilweise; alles dieses muß also in Gott in vollkommener unendlicher Weise sein.

Er ist unendlich wach. Nichts ist in ihm, was schlummert; nichts, was als *möglich* schlummert und der Zukunft entgegenwartet; keine Kraft, die ausruht und sich zum Act anschickt: alles ist schon Act.

Er denkt in vollkommener Weise. Sein Gedanke ist der Gedanke an sich; er denkt das einzig und ausschließlich Gute; noch mehr, er ist das, was er denkt. Wir, wenn wir denken, wir suchen das Erkennbare zu berühren oder zu sehen, das, was uns momentweise gegeben werden kann. Er *sieht* und *berührt* nicht bloß das

Erkennbare, sondern er ist dieses Erkennbare selbst. Sein Gedanke nähert sich nicht dem Ziele mehr oder weniger; er ist das Ziel.

Er lebt in vollkommener, unendlicher Weise, weil sein Leben nichts anderes ist, als dieser Act selbst, diese wechselseitige Durchdringung und diese Identität des Erkennenden und Erkennbaren, und weil er nicht bloß dieses höchste, ewige Leben hat, sondern, und das ist der Gipfel, weil er selbst dieses Leben ist. Er ist das ewige und vollkommene Leben.

So erhebt sich Aristoteles hier offenbar von dem, was er an uns sieht, bis zu Gott empor und schreitet von dem Einen zum Andern, indem er überall das Unendliche ponirt, alles auf das Absolute hinausführt dadurch, daß er über alle Schranken hinwegsetzt.

Insbesondere verdient die Grundidee des reinen Actes unsere Aufmerksamkeit unter folgendem Gesichtspunkte:

Wir sehen in jedem Dinge Potenz und Act, Mögliches und Wirkliches. Alles, was lebt, das wird, entwickelt sich, strebt einem höheren Ziele zu, welches zu erreichen nicht möglich ist, eben so wie es nicht möglich ist, das Unendliche dadurch zu erreichen, daß man Einheiten zu Einheiten fügt: immer wird es in uns etwas Mögliches zu entwickeln geben, etwas Künftiges, das der Ausführung harrt. Da liegt eben der unübersteigliche und nothwendige Abgrund, der das Endliche vom Unendlichen trennt.

Wohlan, es gibt ein Sein, das nicht wird, das ist, das absolut ist, das dieser höhere Punkt ist, zu dem hin sich alles bewegt und den nichts je erreichen wird, weil man nicht unendlich wird: man ist unendlich. Dieses Sein also ist unendlich, es ist die absolute Entwicklung, das volle und schrankenlose Leben und die Unendlichkeit der thatsächlich schon verwirklichten Möglichkeiten. In diesem Sinne sagt der heilige Thomas von Aquin: Gott ist die absolute Wirklichkeit aller Dinge — *Deus est* actualitas *omnium rerum* —. Unsere Sophisten begreifen das nicht.

Doch gerade hier liegt die höchste Idee, welche von jeder Vernunft mitten unter allen endlichen Erscheinungen gesucht wird; hier macht sich das eigentlichste Verfahren der Vernunft geltend,

von dem Endlichen zum Unendlichen, von jedem Dinge zu Gott emporzusteigen.

Wir gehen weiter:

„Daß es eine ewige, unbewegliche, von den sinnlich wahr„nehmbaren Dingen verschiedene Substanz gibt, ist nach dem bis„her Gesagten klar. Ebenso ist klar, daß diese Substanz keine „theilbare Größe ist, sondern daß sie ohne Theile, daß sie un„theilbar ist. Sie bewegt eine unendliche Zeit hindurch, und „nichts Endliches hat eine unendliche Kraft." 19)

In all diesen Sätzen liegen viele strenge mathematische Wahrheiten. Man sieht hier die Idee des Unendlichen in ihrer strengsten Fassung durchleüchten: Nichts Endliches könne eine unendliche Kraft haben. Aristoteles ahnt hier jenen Grundsatz, der erst vom siebenzehnten Jahrhundert und selbst da unvollkommen und nicht von Allen erkannt wurde, daß nämlich, was in einem Sinne unendlich ist, in jedem Sinne unendlich ist; daß, was endlich ist in einem Sinne, in jedem Sinne endlich ist; daß das Endliche und das Unendliche absolut unvereinbar sind, aber daß das eine subsistirt, wie das andere; daß es zwei natürliche, endliche Substanzen gibt, wie wir es sehen; daß es eine ewige, unbewegliche, unendliche, untheilbare und absolut stetige Substanz gibt. Aristoteles begriff schon, daß das Unendliche, das Stetige, das Untheilbare, das Ewige und das Nothwendige eins und dasselbe sind.

Gleichwohl schwankt er an anderen Stellen und er macht die eine von den zwei natürlichen oder beweglichen Substanzen, den Himmel, zu einer ewigen und die unendliche Zeit hindurch beweglichen. Das ist sein Irrthum bezüglich der Ewigkeit der Welt, ein Irrthum, der mit seinen eigenen Sätzen in Widerspruch steht.

19) *Οτι μεν οὖν ἔστιν οὐσια τις ἀϊδιος και ἀκινητος και κεχωρισμενη των αἰσθητων, φανερον ἐκ των εἰρημενων. Δεδεικται δε και ὅτι μεγεθος οὐδεν ἔχειν ἐνδεχεται ταυτην την οὐσιαν, ἀλλ' ἀμερης και ἀδιαιρετος ἐστιν. Κινει γαρ το ἀπειρον χρονον, οὐδεν δε ἔχει δυναμιν ἀπειρον πεπερασμενον.* Metaph., XII, 7.

Er hätte einsehen sollen, daß nichts Ewiges endlich sein kann oder daß nichts Endliches eine ewige Dauer haben kann, gleichwie er einsieht, daß nichts Endliches eine unendliche Kraft haben kann. Das Eine ist ebenso viel, als das Andere.

V.

Es übrigt noch eine Frage zu lösen, welche von Aristoteles behandelt zu sehen man kaum erwartet, so einfach kömmt sie uns vor.

„Muß man diese Wesenheit als eine einzige annehmen oder „gibt es deren mehrere? und wenn mehrere, wie viel gibt es „deren?“ [20])

Hier nun findet sich im Text ein so auffallend erscheinender Widerspruch, daß der Verfasser der gediegensten Arbeit, die wir aus unserer Zeit über Aristoteles haben, [21]) keinen Anstand nimmt zu behaupten, einer der sich gegenüber stehenden Sätze sei nichts anderes, als eine These, welche Aristoteles zunächst entwickelt, um sie zu bekämpfen, wie etwa der heilige Thomas von Aquin seine Thesen mit der Voranstellung der Antithese beginnt. Aber diese Erklärung läßt sich mit dem Texte nicht vereinbaren. [22]) Aristoteles nahm die Ewigkeit der Welt an; das war für ihn eine Quelle von Irrthümern. Er ist gleichsam durch die Consequenz genöthigt, außer dem einen ersten Gott andere secundäre, aber ebenso ewige, unbewegliche und untheilbare Götter anzunehmen; doch haben weder die Alten, noch der heilige Thomas in dem

---

20) *Ποτερον δε μιαν θετεον την τοιαυτην ουσιαν ή πλειους, και ποσας.* Metaph., XII, 8.

21) M. Ravaisson.

22) In der Physik beweis't Aristoteles, daß die Bewegungen der Planeten ewig sind, und daß eine ewige Bewegung nur durch einen ewigen Beweger und alle und jede Bewegung nur durch einen unbeweglichen Beweger hervorgebracht sein kann. Der heilige Thomas verweis't hier auf die Physik und auf das Buch vom Himmel.

fraglichen Capitel den geringsten Widerspruch gefunden. Es ist auch kein Widerspruch, es sind durch die Consequenz herbeigeführte Irrthümer. Aristoteles beginnt mit der Voraussetzung, daß „das „Princip alles Seins, das erste Sein, unbeweglich ist, sei es „vermöge seiner Natur, sei es accidentell, und daß „gerade dieses allem die erste, ewige und einfache Bewegung mit„theilt.[23] Aber," fügt er hinzu, „außer dieser einfachen Bewe„gung aller Dinge, welche, wie wir behaupten, von der Wesen„heit des unbeweglichen Ersten hervorgebracht ist, sehen wir in „der Welt noch andere ewige Bewegungen, jene der Planeten;[24] „denn jeder sphärische Körper ist ewig und kann nicht aufhören, „in Bewegung zu sein, wie wir das in der Physik bewiesen haben. „Es ist also nothwendig, daß jede dieser Bewegungen von einer

---

23) *Η μεν γαρ ἀρχη και το πρωτον των ὀντων ἀκινητον και καθ' αὑτο και κατα συμβεβηκος, κινουν δε την πρωτην ἀιδιον και μιαν κινησιν.* Metaph., XII, 8.

24) Aristoteles will hier zunächst von der täglichen Bewegung reden, welche das Himmelsgewölbe in einem Umschwung von vierundzwanzig Stunden zu drehen scheint. Das nennt er die erste und einfache Bewegung. Dann ist hingedeütet auf die besonderen Bewegungen der Planeten, von denen jeder außer dieser allgemeinen und ersten Bewegung noch eine eigene zu haben scheint. Aristoteles stützt sich dabei auf die Eindrücke der Erfahrung, so wie die Sinne uns dieselben geben. Platon stützt sich gleichfalls auf die sinnliche Erfahrung, aber auf eine mehr dem verständigen Denken unterbreitete, mehr von der Taüschung der Sinne gelaüterte, weniger unmittelbar als das subjective Bild der objectiven Wahrheit gefaßte Erfahrung. In Betreff des Himmels und der Gestirne ließ Platon wahrscheinlicher Maßen die Anschauungen des Pythagoras gelten und mißtraute dem Scheine. Aristoteles dagegen engte in diesem Punkte die Wissenschaft auf das ein, was er sah, und hält hartnäckig fest, daß es sieben unbewegliche Beweger gebe, weil es sieben Planeten gibt, und daß die achte Himmelssphäre, jene der Fixsterne, von jenem Beweger bewegt werde, der nicht nur unbeweglich und ewig, sondern der erste ist.

Der heilige Thomas bemerkt hiezu, daß zu den Zeiten des Aristoteles die Astronomen noch nicht die besonderen Bewegungen der Fixsterne beobachtet hatten, wie sie es nachher thaten, daß aber in Folge dessen Aristoteles in seinem System zu wenig Beweger annimmt.

„an sich unbeweglichen und ewigen Wesenheit hervorgebracht „werde. . . . Es ist also evident, daß es nothwendig gerade „ebenso viele Wesenheiten gebe, die von Natur ewig, an sich „unbeweglich und untheilbar sind.“ [25]) Nach dieser Voraussetzung kömmt Aristoteles noch einmal auf den ersten unbeweglichen Beweger, auf die erste Wesenheit zurück. Er sagt, daß sie allein immateriell ist, weil sie ganz Act ist, weil in ihr nichts Potenz ist, weil sie ihr Ziel in sich selbst hat, was das griechische Wort Entelechie [26]) — *ἐν, τελος, ἐχων* — ausdrückt, und er schließt: „Also ist der erste unbewegliche Beweger formell und numerisch „e i n e r.“ [27])

Hernach greift er aber noch einmal seinen Irrthum von mehreren secundären Göttern auf und sagt, daß alle Fabeln der Mythologie der Alten einen Schatz von Wahrheiten einschließen, nämlich den, „daß die Gestirne Götter sind, und daß das Gött„liche die ganze Natur durchströme — *ὁτι θεοι τε εἰσιν οὑτοι „και περιεχει το θειον την ὁλην φυσιν* —;“ und diese secundären Götter sind nach Aristoteles darin vom höchsten Gott verschieden, daß dieser allein der erste, er allein der s o w o h l s e i n e r N a t u r n a c h a l s a c c i d e n t e l l unbewegliche, er allein ganz Act ist, sein Ziel in sich selbst hat oder E n t e l e c h i e ist. Die anderen sind nicht ganz Act; sie sind unbeweglich durch sich selbst, aber accidentell beweglich. Er allein auch ist das erste Begehrbare und das erste Erkennbare und das höchste Gut.

---

25) Metaph., XII, 8.

26) *Το δε τι ἠν εἰναι οὐκ ἐχει ὑλην το πρωτον. Εντελεχεια γαρ.* Metaph., XII. 8.

27) *Εν ἀρα και λογῳ και ἀριθμῳ το πρωτον κινουν ἀκινητον ὀν.* Metaph., XII, 8.

VI.

Das Verhältniß Gottes zur Welt ist nach Aristoteles folgendes:

„Wir müssen nun betrachten,[28]) wie die gesammte Natur „das Gut, das höchste Gut einschließt. Schließt sie dasselbe ein „als ein getrenntes, für sich subsistirendes Wesen, oder als die „Ordnung der Welt, oder auf beiden Weisen zugleich, wie in „einer Armee? Denn das Gut einer Armee ist die Ordnung „und auch ihr Führer, ihr Führer vorzugsweise; nicht die Ordnung nämlich macht den Führer, sondern der Führer schafft die „Ordnung."

Aristoteles nimmt beides an und weis't die Absurditäten nach, die sich aus jedem anderen System ergeben. Jene z. B., welche das höchste Gut nicht als ein getrenntes durch sich selbst subsistirendes Princip annehmen, „leiten entweder das Sein vom „Nichtsein her, oder sie führen, um dieser Nothwendigkeit zu entgehen, alles auf eine absolute Einheit zurück."[29]) Hier brandmarkt Aristoteles im Vorbeigehen, wie auch Platon thut, die alte Absurdität des Atheismus, der das Sein aus dem Nichtsein hervorgehen läßt, so wie die alte Absurdität des Pantheismus, der alles auf die absolute Identität zurückführt. Dies heißt die deütschen Sophisten auf zwei Seiten zumal angreifen, die zugleich das Nichtsein und die absolute Identität annehmen und dennoch an Aristoteles einen mächtigen Bundesgenossen zu erblicken wähnen. Aristoteles widerlegt zu gleicher Zeit Jene, welche zwei entgegen-

---

28) *Επισκοπτεον δε και ποτερως ἐχει ἡ του ὑλου φυσις το ἀγαθον και το ἀριστον, ποτερον κεχωρισμενον τι και αὐτο καθ' αὐτο, ἡ την ταξιν, ἡ ἀμφοτερως ὡςπερ στρατευμα. Και γαρ ἐν τη ταξει το εὐ και ὁ στρατηγος, και μαλλον οὑτος. Οὐ γαρ οὑτος δια την ταξιν, ἀλλ' ἐκεινη δια τουτον ἐστιν.* Metaph., XII, 10

29) *Ετι οἱ μεν ἐκ του μη ὀντος ποιουσι τα ὀντα. οἱ δ' ἱνα μη τουτο ἀναγκασθωσιν, ἑν παντα ποιουσιν.* Metaph., XII, 10.

gesetzte Principien annehmen — wie das die Sophisten noch thun —, und zeigt, daß diese „gezwungen sind, der höchsten In-„telligenz und Weisheit ein Ebenbürtiges gegenüber zu stellen: „ein ausgelassener Unsinn, den wir vermeiden," sagt Aristoteles.[30]) Dem ersten Princip steht nichts Ebenbürtiges gegenüber — „*οὐ γαρ ἐστιν ἐναντιον τῳ πρωτῳ οὐδεν* —. Das erste Princip „ist einzig. Diejenigen, welche die Zahl und eine unendliche „Reihe von Wesenheiten, deren jede ihren Seinsgrund in sich „trägt, als Princip annehmen, machen aus der Welt ein buntes „Gemenge von zufälligen Handlungen und eine Schaar von Prin-„cipien — *ἐπεισοδιωδη την του παντος οὐσιαν ποιουσιν* .... „*και ἀρχας πολλας* —. Aber die Dinge wollen nicht schlecht „regiert sein. Homer hat es getroffen: Die Vielköpfigkeit taugt „nichts; Einer sei Herr!"

„*Οὐκ ἀγαθον πολυκοιρανιη. Εἱς κοιρανος ἐστω.*" [31])

So endigt mit dem zwölften Buch der Metaphysik des Aristoteles dieser schöne Abriß der Theodicee.

VII.

Ohne Zweifel spielte Aristoteles auf seine Metaphysik an, als er auf den Vorwurf Alexander's, daß er die Geheimnisse der Wissenschaft Allen aufgethan habe, die Antwort gab: „Ich habe „sie auf eine Weise aufgethan, daß sie nicht aufgethan sind." Immerhin haben diese Bücher dem Aristoteles mehr, als die anderen, den Namen des Dunklen verdient.

In seinem Buche über die Welt ist er klarer.[32]) Nachdem er seine Ideen über die Welt dargelegt hat, fügt er hinzu:

30) *Και τοις μεν ἀλλοις ἀναγκη τῃ σοφιᾳ και τῃ τιμιωτατῃ ἐπιστημῃ εἰναι τι ἐναντιον, ἡμιν δ'ου.* Metaph., XII, 10.

31) Metaph., XII, 10.

32) Ich weiß wohl, daß die Aechtheit dieses Buches bezweifelt wird. Allein es herrscht eben eine Wuth, die Aechtheit von Büchern zu bestreiten, die man nur aus entscheidenden Gründen aufgeben darf.

„Es übrigt uns noch, in bündiger Kürze über die Ursache „zu sprechen, die das All hält und regiert. Eine alte, von un„seren Vätern über die ganze Menschheit verbreitete Ueberlie„ferung lehrt uns, daß jedes Ding von Gott und durch Gott „kömmt; daß kein Wesen sich selbst genügt — *οὐδεμια δε φυσις* „*αὐτη καθ' ἑαυτην ἐστιν αὐταρκης* —, und daß es nur sub„sistirt mit seinem Beistande... Gott ist in der That der Er„halter und Vater alles dessen, was in der Welt ist, und in „allem, was gewirkt wird, wirkt er, nicht wie ein Arbeiter, der „sich anstrengt und ermüdet, sondern als eine allmächtig wirkende „Kraft." [33])

„Man muß von Gott wissen, daß seine Kraft unwiderstehbar, „seine Schönheit vollendet, seine Tugend die höchste ist, und daß „er, jedem sterblichen Wesen unsichtbar, sichtbar wird durch seine „Werke. Kein Zweifel: alle Bewegungen und alle Wesen, die „in der Luft, auf der Erde oder im Wasser sich befinden, sind „wirklich die Werke Gottes, der das Universum hält." [34])

„Gott ist unser unwandelbares Gesetz, ein Gesetz, das man „nicht ändern und nicht verlassen kann; ein Gesetz, das heiliger „und besser ist, als die auf unsere Tafeln geschriebenen Gesetze. „Alles mit nie endender Thätigkeit und mit unfehlbarer Harmonie „regierend lenkt und ordnet er das ganze Universum, Erde und „Himmel, und breitet sich aus in allen Wesen." [35])

„Er ist einer, aber er hat mehrere Namen, die ihm nach „seinen verschiedenen Wirkungen auf die Welt zukommen. Ge„winnt es nicht den Anschein, daß wir den nennen wollen, durch „welchen wir leben, wenn wir ihn Zeus und Dis nennen." [36]) (Zugleich ein Wortspiel, das sich in einer anderen als der griechischen Sprache nicht wiedergeben läßt.)

„Alle diese Namen bezeichnen Gott allein, wie der erhabene

33) De mundo, VI, p. 397.
34) Ibid., p. 399.
35) Ibid., p. 400.
36) Ibid., VII, p. 401.

„Platon bemerkt. Gott ist also nach der alten Ueberlieferung das „Princip, das Ziel und die Mitte von all dem, was ist, und er „durchschneidet die ganze Natur in gerader Linie — jedem Dinge „seinen geraden Weg weisend — und immer folgt ihm die Ge„rechtigkeit, die Rächerin an denen, welche diese göttliche Linie „überschreiten, die Gerechtigkeit, die Jeder besitzen muß, der in „der Zukunft zur Seligkeit gelangen will, und Jeder, der schon „von jetzt an glücklich sein will.“ [37])

VIII.

Das Bisherige ist unstreitig groß und schön; aber nun folgt etwas, worin uns das Genie des Aristoteles überraschen muß.

Der heilige Thomas behauptet, [38]) daß Aristoteles den großen Unterschied der zwei Grade in der Erkenntniß des Göttlichen gezeichnet hat, wie wir demselben schon bei Platon begegnet sind.

Ohne Zweifel ist Aristoteles weit entfernt, diese unermeßliche Frage in ihrer ganzen Fülle erkannt zu haben. Dieses konnte er zu seiner Zeit nicht. Aber offenbar ist ihm die Wahrheit vor Augen geschwebt, und er hat gewisse Züge derselben mit einer bewundernswerthen Präcision ergriffen.

Vor allem unterscheidet er mit vollkommener Bestimmtheit und Kürze die zwei Lichter, welche der heilige Augustin das erleuchtende und das erleuchtete Licht nennt, und das Fenelon die Vernunft heißt, die borgt, und die Vernunft, die gibt. „Allenthalben in der Natur,“ sagt Aristoteles, „macht sich „der Unterschied bemerkbar von dem, was nur in der Potenz ist, „und von dem, was schon im Act seiend den Uebergang aus der „Potenz in den Act hervorbringt. Dieser Unterschied findet sich „nothwendig auch in der Seele. Es gibt ein passives Erkennen, „das fähig ist, alles zu werden, und es gibt ein actives Erkennen,

37) De mundo. Am Ende des Buches.

38) Contra gentes, cap. XIII.

„das fähig ist, alles hervorzubringen. Dieses letztere ist gleichsam „das Licht. Das Licht macht die Farben, die nur in der Potenz „sind, in den Act übergehen. Ebenso ist das separirte Erkennen „— das vom Menschen geschiedene — ohne alle Passivität und „ganz rein, ist wesentlich Act. . . Dieses Erkennen ist das Sein „selbst, es ist allein ewig, unsterblich, und ohne es vermag das „passive Erkennen nichts.“ [39])

In seiner Analyse der Vernunft hat also Aristoteles jenen von Fenelon so bewunderungswürdig entwickelten Grundunterschied bemerkt zwischen der Vernunft, die wir sind, und der Vernunft, die Gott selbst ist.

In allen seinen Werken kömmt er darauf zurück. Ueberall hält er fest, daß dieses Princip, erkennbar und erkennend, das reine Erkennen und mit der Seele des Menschen nicht identisch ist, [40]) und daß weder die Wahrnehmung — *αἰσθανεσθαι* — [41]), noch das Gedächtniß, noch das gewöhnliche Denken — *δοξαζειν* — [42]), noch der Vernunftschluß — *λογισμος* —, [43]) noch irgend eine Function des discursiven Denkens — *διανοια* —, [44]) „daß dies „alles nicht Functionen des schauenden Erkennens sind — *νους* „*θεωρητικος* — dagegen aber Functionen des Menschen, der „von diesem Erkennen belebt ist.“ [45])

Diese Erkenntniß ist ganz und gar verschieden von der Seele; sie ist ein eigenes Wesen und eine eigene Substanz, die dem Menschen erst zukömmt — *ὁ δε νους ἐοικεν ἐγγιγνεσθαι οὐσια τις οὐσα* —; [46]) die ihm von außen zukömmt — *θυραθεν* —; [47])

---

39) De anima, III, 5.

40) Ibid., I, 2.

41) Ibid., I, 5.

42) Ibid., I, 5.

43) Ibid., II, 3.

44) Ibid., II, 3.

45) *Το δε διανοεισθαι . . . οὐκ ἐστιν ἐκεινου . . . ἀλλα τουδι του ἐχοντος ἐκεινο.* De anima, I, 4.

46) De anima, I, 4.

47) *Λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν ἐπεισιεναι, θειον εἰναι μονον.* De gener. anim., II, 3 et II, 6.

die göttlich ist — θειον εἰναι —; die trennbar ist von der Seele, wie das Ewige vom Vergänglichen — ἐνδεχεται χωριζεσθαι, καθαπερ το ἀϊδιον του φθαρτου —; [48]) die in uns gleichsam eine andere Art Seele — ἐοικε ψυχης γενος ἑτερον εἰναι —, gleichsam ein Licht ist, das nicht allein den Thieren versagt ist, sondern das nicht einmal allen Menschen verliehen zu sein scheint — ἀλλ' οὐδε τοις ἀνθρωποις πασι —. [49]) Diese letztere Behauptung dürfte dem herrlichen Worte der heiligen Schrift entsprechen: „Die Sonne der Erkenntniß ist nicht aufgegangen über „sie." [50])

Begreiflicher Maßen redet hier Aristoteles von der letzten Vollendung der Erkenntniß, von ihrem Ziele und ihrer letzten Grenze, von dem, was Platon das Ziel des sich aufschwingenden Geistes und der heilige Augustin die zu ihrem Ziele gelangende Vernunft nennt: ein Ziel, welches nach Aristoteles darin besteht, daß man das Erkennbare schaue, wie es sich selbst schaut; daß man es schaue von Angesicht zu Angesicht — θιγγανων και νοων —; und mit ihm eins und dasselbe wird — ὡστε ταὐτον νους και νοητον —. Auch der heilige Augustin betrachtet dies als den eigenthümlichen Charakter der Anschauung Gottes. Aber dieses Schauen, sagt Aristoteles, welches die Seligkeit ist und welches in Gott ununterbrochen ist, wird dem Menschen nur in seltenen Augenblicken zu Theil. [51])

Unser Geist verhält sich natürlicher Weise zu dieser hohen Lichtstufe, wie sich das Auge der Eüle zur Sonne verhält. [52]) Gott sieht dieses reine erkennbare Licht immer, und er ist es selbst. [53]) Aber in Rücksicht auf uns ist dieses göttliche Licht übernatürlich, und so weit man die Seele als eine von diesem Lichte

---

48) De anima, II, 2.

49) Οὐ φαινεται ὀγε κατα φρονησιν λεγομενος νους πασιν ὁμοιως ὑπαρχειν τοις ζῳοις, ἀλλ' οὐδε τοις ἀνθρωποις πασιν. De anim., I, 2.

50) Sap., V, 6.

51) Metaph., XII, 7.

52) Metaph., II, 1.

53) Metaph., XII, 7.

erleüchtete betrachtet, ist sie nicht rein natürlich. [54]) Dieses Licht hat nach Aristoteles seine Quelle nicht in der Generation. So weit die Seele lebend, empfindend, verständig ist, das heißt, so weit sie Leben, thierisches und menschliches Wesen in sich schließt, in so weit kömmt sie aus der Generation und entwickelt sich mit ihrem ganzen Keime. Aber gerade dieses Licht der Erkenntniß allein kömmt dem Menschen von anderswo zu, es allein ist göttlich. [55])

Dieses Licht ist das Endziel des Menschen, und daß man es schaut, darin besteht das höchste Gut.

So denkt und redet Aristoteles. Wir werden diese Texte an einer anderen Stelle wägen. Möge man noch folgende schöne Worte zu Gemüthe führen:

„Wenn es wahr ist, daß die Glückseligkeit die Tugend in „Act ist, so ist dieses vorzugsweise der Act der höchsten Tugend; „vorzugsweise der Act des Besseren, das der Mensch in sich findet. „Mag nun dieses Bessere die Erkenntniß sein oder ein anderes „beliebiges Princip, welches seiner Natur nach im Menschen „herrschen muß und welches das Licht des Göttlichen und des „Guten in sich trägt; mag dieses Bessere das Göttliche selbst sein „oder das Göttlichste, das sich im Menschen findet: in jedem „Falle ist der Act dieses seiner eigenen Kraft gemäß wirkenden „Princips dasjenige, was die vollkommene Glückseligkeit aus„machen muß. Wir haben es schon gesagt, daß dieser Act das „betrachtende Schauen ist.... Aber das ist ein dem Leben „des Menschen überlegenes Leben; nicht insoweit „der Mensch Mensch ist, wird er es leben, sondern in„wieweit ein göttliches Princip in ihm lebt; [56]) und

---

54) *Οὐδε γαρ πασα ψυχη φυσις.* Part. anim.

55) De generat. anim., II, 2.

56) *Ο δε τοιουτος ἀν εἰη βιος κρειττων ἠ κατ' ἀνθρωπον. Οὐ γαρ ᾐ ἀνθρωπος ἐστιν οὑτω βιωσεται, ἀλλ' ᾐ θειον τι ἐν αὐτῳ ὑπαρχει.* Moral. ad Nicom., X, 7.

„so sehr dieses Princip von dem Gebilde, welches Mensch heißt, „verschieden ist, ebenso hoch wird sein Act über dem Acte jeder „anderen Kraft stehen. Wenn die Erkenntniß beziehungsweise für „den Menschen eine göttliche ist, so wird auch das Leben seinem „Acte gemäß beziehungsweise auf das menschliche Leben ein gött„liches sein. Es muß also der Mahnung der Weisen zufolge der „Mensch lernen, aus dem Menschen herauszutreten, nichts Sterb„liches mehr zu fühlen, sondern eine Art Unsterblichkeit, das Le„ben des höheren Princips, das in ihm lebt, zu leben."

Möge der Leser diese Bruchstücke des Aristoteles ja nicht vergessen; wir werden in der Folge davon Gebrauch machen.

IX.

Diese Studie über die Theodicee des Aristoteles wollen wir mit zwei Bemerkungen beschließen, von denen die eine auf die Methode, die andere auf das Resultat sich bezieht.

Was die Methode anbelangt, so ist es offenbar, daß Aristoteles die beiden Vernunftverfahren angewendet hat. Wir haben das gesehen. Es ist dies auch nicht anders möglich; aber nicht immer hat sich Aristoteles dies genugsam zum Bewußtsein gebracht.

Aristoteles hat jenen gesunden, tief inneren Sinn des Genies, das noch weit mehr die Wahrheit sucht, als die Art und Weise, sie zu finden. Er war zumal weit entfernt von dem unerträglichen sophistischen Wahne, der für gar alles den erschöpfenden Beweis fordert: „Beweisen wollen, daß die Natur existirt, ist „lächerlich — *γελοιον* —." „Es gibt Einige," sagt er anderswo, „die keine anderen Beweise zulassen, denn mathematische; Andere „wollen nur Beispiele; wieder Andere ziehen es vor, sich auf das „Ansehen der Dichter zu stützen. Einige verlangen, daß alles „streng bewiesen werde, während Andere diese Strenge unerträg„lich finden.... Und man muß zugestehen, daß bei diesem Haschen

„nach Strenge manche Fadheit mit unterlaüft. . . Man muß „nicht in allem die mathematische Strenge fordern, sondern nur, „wo es sich um abstracte Dinge handelt.“

Aristoteles hatte sich also nicht damit abgegeben, auf jede Frage die syllogistische Deduction anzuwenden. Er wußte es und sprach es aus, daß die Obersätze nicht auf diese Weise, dagegen aber durch das andere Verfahren, durch die Induction — *ἐπαγωγη* — gewonnen werden. Manchmal nennt er dieses Verfahren die Dialektik, wie Platon. „Das Eigenthümliche der „Dialektik,“ sagt er, „besteht darin, „daß sie Durchspürerin der „Natur ist und in allen Wissenschaften zu den Principien vorzu„dringen weiß.“ [57]) Ueber diesen Punkt werden wir in der Logik ausführlicher reden.

Nur muß man gestehen, daß Aristoteles darin sich irrte, wenn er in der Dialektik des Platon eines der beiden Vernunftverfahren, jenes nämlich nicht anerkannte, welches zu Gott führt; jenes, das er selbst beim Aufsuchen des ersten Princips, des ganz actuellen Seins, des ewig und vollkommen Lebenden in Anwendung brachte. Oft hat er dieses einfache und mächtige Verfahren in die syllogistische Form verhüllt, verkleidet, eingezwängt. Daher rühren jene wunderlichen Obersätze, welche die schwache Seite des Aristoteles bilden und wo ihn die Neueren angegriffen haben. Zum Beispiel: „Jeder sphärische Körper ist ewig und ist ewig in „Bewegung.“ Solche Prämissen haben das sechszehnte und siebenzehnte Jahrhundert mit Recht gegen ihn aufgebracht.

Wir behaupten aber noch, daß diese Obersätze oft Frucht des tiefsten Denkens und das ächte Resultat des Verfahrens sind, welches der Vernunft für die Auffindung der Obersätze zu Gebote steht. Von dieser Art ist z. B. der Fundamentalsatz in Ari-

---

57) *Τουτο δ' ἰδιον ἠ μαλιστα οἰκειον της διαλεκτικης ἐστιν. Εξεταστικη γαρ οὖσα προς τας ἁπασων των μεθοδων ἀρχας ὁδον ἐχει.* Top., I, 2.

stoteles, von dem wir schon oben gesprochen haben: Alles, was in Bewegung ist, ist von einem Anderen bewegt, oder auch: Nichts bewegt sich selbst. Wer sollte glauben, daß dieser Obersatz in anderen Worten ganz und gar der Ausgangspunkt des Cartesius ist, um Gott zu finden? Man wird es sehen.

Man braucht sich bloß zu erinnern, daß bei Aristoteles Bewegung so viel ist, als Uebergang aus der Potenz in Act. Der Obersatz des Aristoteles bedeütet also: Alles, was aus der Potenz in den Act übergeht, thut es nur unter der Einwirkung einer schon in Act seienden Ursache. Ist es nun nicht klar, daß Cartesius die nämliche Wahrheit sieht und aus der mathematischen Fassung des Aristoteles in die gewöhnliche Sprache übersetzt, wenn er sagt: „Ich „erkenne, daß ich ein unvollkommenes, mangelhaftes und von „einem Anderen abhängiges Wesen bin, welches unaufhörlich etwas „verlangt und anstrebt, das besser und größer ist, denn ich. Ich „erkenne aber auch zu gleicher Zeit, daß dasjenige, von dem ich „abhänge, in sich alle die großen Dinge vereint, nach denen ich „strebe . . ., nicht ins Unbestimmte — indefiniment — und „bloß in **der Potenz**, sondern so, daß es dieselben wirk„lich, **actuell** und auf eine unendliche Weise genießt, so „daß es Gott ist." Cartesius kennt also, wie Aristoteles, das geschaffene Sein, das aus der Potenz in den Act übergeht. Nun kann es aber nur unter dem Einfluß einer Ursache, die nicht in der Potenz, sondern in Act ist, so in den Act übergehen und nach dem Besseren streben; und diese Ursache, die unendlich in Act ist, ist Gott. Man sieht, das ist genau der Obersatz des Aristoteles.

Es ist auch ganz und gar das platonische Verfahren, welches das Unveränderliche im Veränderlichen und das Unendliche im Endlichen findet. Wirklich sagt Platon im Timäus vollständig das Nämliche. Zunächst stellt er den absoluten Unterschied fest zwischen dem, was wird, und dem, was absolut ist, das heißt: zwischen dem, was aus der Potenz in den Act übergeht, und

dem, was schon ganz Act ist. „Unterscheiden wir zuvörderst das „Sein, welches immer ist und nichts vom Werden in sich „hat, vom Sein, das wird und nie in vollkommener Weise ist. „Alles nun, was wird, muß nothwendig unter dem Einflusse einer „Ursache werden; denn ein Sein kann unmöglich ohne Ursache „werden." Mit anderen Worten: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache. Das ist just der Obersatz des Aristoteles: „Nichts „geht aus der Potenz in den Act über, außer durch „eine Ursache, die schon in Act ist."

Gerade in dieser Wahrheit sieht Platon, wie Cartesius, den Beweis für das Dasein Gottes: „Wir haben gesagt, daß „alles, was wird, ein Princip haben muß, das die „Ursache seines Werdens ist. Aber diesen Urheber und „diesen Vater aller Dinge zu finden, das ist eine große Ar„beit." [58])

Bezüglich dieses fundamentalen Ausgangspunktes also und dieses Verfahrens, das zu Gott führt, finden wir den Cartesius in Platon und, was Niemand erwartete, sogar in Aristoteles. Dies hat seinen Grund darin, daß der menschliche Geist einer ist und die Wahrheit eine. Durch die Güte Gottes steht die Wahrheit vor dem Auge des Menschen, und das Licht erleüchtet jeden Menschen, der in die Welt kömmt. Alle, die schauen, schauen das Nämliche, und was ein Mensch geschaut hat, das ist wahr. So behauptet der heilige Augustin und mit ihm der heilige Thomas. Auch sind im Grunde alle Geister ersten Ranges im Einklang, und es gibt eine katholische menschliche Philosophie, die von der christlichen Theologie factisch angenommen, erhoben, geheiligt, gekrönt worden ist. Widersprüche gegen diesen göttlichen und menschlichen Einklang erheben sich nur von Seite der

---

58) *Παν δε αὐ το γιγνομενον ὑπ' αἰτιου τινος ἐξ ἀναγκης γιγνεσθαι. Παντι γαρ ἀδυνατον χωρις αἰτιου γινεσιν σχειν. . . Τῳ δ' αὐ γενομενον φαμεν ὑπ' αἰτιου τινος ἀναγκην εἰναι γενεσθαι. Τον μεν οὐν ποιητην και πατερα τουδε του παντος εὑρειν το ἑργον.* Tim.

unverwüstlichen Secte des Irrthums, die in satanischer Methode dahin gelangt, daß sie sich der Vernunft entwindet und, um nicht zu sehen, das Gesicht abkehrt.

Unsere zweite Bemerkung über die Theodicee des Aristoteles betrifft das Resultat.

Es ist klar, daß sein Resultat das des Platon ist, das aller Weisen, das aller Menschen, die sich dem gesunden Instinct hingeben und der Vernunft Folge leisten. Aristoteles, dessen sämmtliche Texte wir angeführt haben, nimmt einen Gott an, der von der Welt verschieden, aber in ihr gegenwärtig ist und alle Dinge in derselben durchdringt; einen Gott, der lebendig, allmächtig, die erste Ursache, die bewegende Ursache, die Endursache ist; einen unbeweglichen Beweger, der allein ganz in Act, das heißt allein vollkommen unwandelbar, ein ewig und vollkommen Lebender ist; einen Gott, der das höchste Gut und die höchste Güte ist; einen Gott, der eine unendliche Erkenntniß besitzt, weil er identisch ist mit dem Erkennbaren selbst und weil sein Act, sein Leben, gerade in dem Besitze dieses mit ihm identischen Erkennbaren besteht; einen Gott, der, an sich unsichtbar, sichtbar in seinen Werken ist; einen Gott, der alles durch seine Wirksamkeit und seine Vorsehung regiert, wie ein Feldherr das Kriegsheer regiert; einen Gott, der gerecht ist, und die freien Menschen, die Verletzer seines unwandelbaren Gesetzes, bestraft, und jenen, die der Gerechtigkeit huldigen, mit Glückseligkeit jetzt und dereinst vergilt.

Das ist, wie man sieht, die Sprache Platon's, die Sprache der Ueberlieferung, der gesunden Vernunft, der allgemeinen Weisheit.

An Aristoteles bewährt sich vollkommen das Wort Platon's: „Alle Weisen haben nur eine Stimme."

Es ist demnach gewiß, wiederholen wir das und urgiren wir diesen Punkt: es ist gewiß, daß es allgemeine Wahrheiten gibt, über welche alle Philosophen einstimmig sind, wenn man anders unter Philosophen wirklich die Weisen versteht und nicht die Sophisten. Es gibt eine allgemeine Philosophie, eine natürliche und gemeinsame Weisheit, welche in allen dem Lichte der Vernunft

zugängilchen Menschen die nämliche ist, und offenbar sind das alle denkenden Geister ersten Ranges. Die Sophisten stehen außer dieser Gemeinschaft. Sie sind die Ketzer der Vernunft, die Sectirer des Menschengeistes. Wie es in der katholischen Kirche Artikel des Glaubens gibt, so gibt es im menschlichen Geschlechte Artikel der sich stets gleichen Vernunft. Und diese allgemeine Wahrheit wird nur von mißgebildeten und eitlen Geistern geleügnet, die durch Stolz und Hochmuth gehindert werden, der gesunden Vernunft zu folgen, und die zu gleicher Zeit von wegen ihrer geistigen Schwäche zur lichtvollen Gesellschaft der großen Geister sich nicht erheben können: losgetrennte Seelen, die mit dem Herzen von der befruchtenden Wärme der gemeinsamen Sonne nicht leben, und die mit dem Geiste nicht mehr zur Betrachtung des Lichtes gelangen können, das ihr Herz zur wahren Quelle des Lebens zurückführen könnte. Dieser beklagenswerthen Seelen, die doppelt sectirerisch, doppelt losgetrennt sind [59]), losgetrennt vom allgemeinen Glauben und von der gemeinsamen Vernunft, gibt es in diesem Jahrhundert unglücklicher Weise eine schauderhafte Unzahl. Und die Haüpter dieser Verkehrtheit zeigen eine Verwegenheit, welche die Sophisten sonst niemals gehabt haben; sie streben der radicalen Revolution des menschlichen Bewußtseins und des menschlichen Geistes und der Herrschaft der Welt zu. Sie unternehmen es unverholen, die allgemeine Logik und den Sinn der menschlichen Sprache umzustürzen. Aber es wird ihnen nicht glücken. Im Gegentheil, sie werden — und wir unserer Seits rechnen darauf, daß sie diese Aufgabe haben — sie werden dazu dienen, das Licht bestimmt von der Finsterniß zu scheiden, indem sie selbst zur Finsterniß werden, und die Wahrheit klarer herauszustellen, indem sie dieselbe durch das Widerspiel beweisen.

Wenn man die Männer, welche gedacht haben oder gedacht zu haben vorgeben, in zwei Classen scheidet, wenn man die einen Philosophen oder Weise, die anderen Sophisten nennt, so hat

---

59) Eradicatae, bis mortuae. Ep. cath. b. Judae, 12.

Aristoteles ersichtlicher Weise mit den Sophisten seines Zeitalters etwas gemein. Er ist ein Philosoph im wahren Sinne und einer der sieben oder acht Geister ersten Ranges.

Bemerken wir noch, daß er ebenso wenig etwas gemein hat mit jener Sorte von Geistern, die man heützutage Rationalisten oder Geister nennt, welche zwischen der Sophistik und Philosophie umhergetrieben, stets der erstern weit näher sind als der letztern; Geister, die weit weniger nach den Resultaten als nach den Beweisen suchen; eigensüchtige, kalte Geister, die sich exclusive Methoden schaffen und alles umwerfen, was nicht mittelst dieser gewonnen wird; die Mißbrauch treiben mit der individuellen Vernunft, indem sie von vorne herein alles ausschließen, was nicht einer von ihnen ersonnen hat; die die individuelle Vernunft lostrennen von allem Glauben und von aller Tradition und von jedem anderen Denken und vom Gefühle und vom Herzen und von der Wissenschaft der sichtbaren Natur; die überdies die Vernunft selbst an sich verstümmeln, indem sie einerseits deren helle Seite anerkennen, und andererseits deren warme Seite, die Quelle der Wahrheit, zurückweisen, uneingedenk dessen, was Seneca sagte: „Die „Vernunft besteht nicht ausschließlich in evidenten Erkenntnissen; „ihr besserer und größerer Theil ist dunkel und verborgen."

Vermöge der Tiefe seines gesunden Sinnes, vermöge der Bestimmtheit seiner Resultate, vermöge seiner Achtung vor fremdem Denken und vor dem gesunden Alterthum, vermöge seines ausgebreiteten Wissens in den Erscheinungen der Natur, vermöge der Universalität seines Geistes hat Aristoteles mit dieser unglückseligen und unfruchtbaren Verkehrtheit nichts gemein.

Unseres Erachtens wird das Gesagte genügen, um die Bewunderung der großen katholischen Lehrer des Mittelalters für Aristoteles zu rechtfertigen. Zu weit ist Aristoteles von Baco, von Cartesius und insbesondere vom Protestantismus weggeworfen worden. Wenn die Studien unter uns neuen Aufschwung gewinnen, wird Aristoteles wieder seinen Platz einnehmen. Mit Hilfe dieses energischen Genies werden wir im Stande sein, jener weichlichen und gemächlichen Gewohnheit des Denkens, in der unser Geist sich entnervt, uns wieder zu entschlagen; werden wieder

zurückkommen auf Festigkeit in den Ueberzeugungen; wieder beleben jene uns entschwundene Kraft der Vernunft, und diese Vernunft selbst mit einer demüthigen und zuversichtlichen Klarheit dem übernatürlichen Lichte des göttlichen Schauens unterwerfen „und „so heraustreten aus dem Menschen, aus seinen Gefühlen des „Todes und ein übernatürliches Leben leben aus dem in uns le„benden höheren Princip."

Viertes Capitel.

Die Theodicee des heiligen Augustin.

Quidquid a Platone dicitur,
vivit in Augustino.

I.

Wir gehen von den Alten zu den Neüeren über, von den griechischen zu den christlichen Lehrern, soweit sie als Philosophen zu nehmen sind; von Aristoteles und Platon zum heiligen Augustin, zum heiligen Thomas von Aquin und zu den anderen. Wir werden beim ersten Blick gewahren, daß der heilige Augustin an die Schule Platon's, der heilige Thomas von Aquin an die Schule des Aristoteles sich anschließt. Weder der eine, noch der andere macht ein Hehl daraus.

Ich weiß nicht, warum man den Christen manchmal vorwirft, daß sie die Philosophie verleügnen, die Vernunft durch den Glauben unterdrücken.

Wir wollen die Gelegenheit ergreifen, uns über diesen Punkt auszusprechen.

Thomassin bemerkt — und es ist dies eine historische Thatsache —, daß die christlichen Lehrer vom zwölften bis siebenzehnten Jahrhundert als Philosophen ausschließlich nach der Schule des

Aristoteles, und die Väter der ersten Jahrhunderte nach der Schule des Platon sich gebildet haben. [1])

Ist dies nicht zu bestreiten, so folgt daraus, daß die christlichen Lehrer keines Jahrhunderts die Philosophie verworfen haben.

Und in der That lehren alle, daß die Philosophie und die Theologie im eigentlichen Sinne zwei von einander wohl verschiedene, aber nicht getrennte Dinge sind: daß es zwei verschiedene Wissenschaften, eine göttliche und eine menschliche Wissenschaft gebe, und daß die wahre Wissenschaft der Christen darin bestehe, beide zu vereinigen, ohne jemals die eine durch die andere zu unterdrücken. Der heilige Thomas von Aquin behauptet, und der Glaube lehrt es uns, „daß in Jesus Christus die göttliche Wissenschaft die menschliche nicht aufhob, sondern sie noch mehr erleüchtete." [2]) Dies ist auch in uns das Verhältniß der zwei Wissenschaften.

Vom orthodoxen theologischen Standpunkte aus besteht also die menschliche Wissenschaft, d. h. die Philosophie, und wird immer bestehen, gleichwie es auch immer einen vom Geiste Gottes verschiedenen Menschengeist geben wird.

Als darum das Licht des Evangeliums die Welt erleüchtete, hatten die Christen nicht nöthig, die in der Welt vorhandenen Elemente der wahren Philosophie zu ändern. Sie brauchten dieselben nur zu acceptiren, wie es bei der Geometrie der Fall war. Sie haben Platon und Aristoteles in den gediegenen Theilen ihrer Arbeiten angenommen, gleichwie sie den Eüklides angenommen haben.

Fürwahr, sie haben die Philosophie entwickelt und werden sie noch entwickeln; sie haben sie von vielen Irrthümern gereinigt; aber niemals haben sie ihre Principien und ihre Grundlagen geändert. Wir werden keine anderen Regeln für den Syllogismus finden, als jene, die uns Aristoteles gegeben; und wir werden

1) Thomassin, Tract. de Deo. Praefat., n°. 10.

2) Lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae. 3ª, q. 9, a. 1. 2.

kein anderes Verfahren der Vernunft entdecken, als die beiden Verfahren, deren Vertreter Aristoteles und Platon sind. Es gibt also eine Philosophie im eigentlichen Sinne, eine Philosophie, die von der Offenbarung verschieden ist.

Ich weiß es sehr wohl, daß viele Menschen in der Welt von dem Vorurtheile befangen sind, es gebe keine Philosophie. Das ist ein Irrthum, der seinen Ursprung in jener Unwissenheit hat, welche auch so viele Andere glauben macht, es gebe keine Offenbarung. Es gibt eine Philosophie. Welche ist sie? wird man sagen. Wir antworten: es ist die Philosophie des Sokrates, Platon, Aristoteles, des heiligen Augustin, des heiligen Thomas von Aquin, des Cartesius, des Bossuet, des Leibnitz, und ohne alle Ausnahme aller Geister ersten Ranges.

Ich sage nicht, daß die Philosophie schon alle ihre Kräfte oder auch alle ihre Organe vollständig entwickelt habe; ich sage nicht, daß sie schon in allen Punkten ihrer Methode sich bewußt sei; ich sage namentlich nicht, daß sie eine sehr große Anzahl von Schülern habe; aber ich sage, daß sie seit vielen Jahrhunderten und unabhängig von der christlichen Offenbarung in der Menschheit vorhanden ist.

Man höre, was der heilige Augustin über diesen Gegenstand spricht:

„Was die speculative Philosophie," sagt er, „und auch die prak-„tische betrifft, so fehlt es nicht an sehr scharfen und sehr gewand-„ten Geistern, die uns zeigen, daß Aristoteles und Platon zusam-„menstimmen, obgleich sie nach der Meinung Unbewanderter und „Unachtsamer einander sehr ferne stehen, so daß nach meiner An-„sicht unverdrossenes und ringendes Denken durch die Gunst der „Jahrhunderte eine wahre Philosophie — una verissimae philo-„sophiae disciplina — zu Stande gebracht hat." [3]) Nur konnte, wie

3) Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet, et mores, quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur; multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata

Augustin gleich dazusetzt, diese von der menschlichen Vernunft geborene Philosophie dem Volke nicht zu Statten kommen, außer durch das Fleisch gewordene Wort. Und das ist tief wahr.

Der heilige Augustin glaubt so fest an das Bestehen der Philosophie auch neben der Offenbarung, daß er also fortfährt: „Um euch meinen ganzen Gedanken zu sagen, wisset, daß ich die „menschliche Weisheit, von welcher Art sie auch immer sein möge, „noch nicht ganz und gar zu besitzen glaube. Ich bin jetzt drei- „unddreißig Jahre alt, gleichwohl glaube ich noch hoffen zu dür- „fen, daß ich sie noch erreiche. Ich verachte alles Uebrige, alles, „was die Menschen für Güter halten; — jene zu suchen, dafür „setze ich mein ganzes Leben ein...... Ich habe auf der einen „Seite die Auctorität Christi, von der mich nichts losreißen „wird ..; aber in dem, was ich mit der Kraft meiner Vernunft „erreichen kann, bin ich entschlossen, mir die Wahrheit nicht bloß „durch den Glauben, sondern auch durch meine Erkenntniß eigen „zu machen; und einstweilen glaube ich, bei Platon Lehren zu „finden, die unseren Dogmen nicht widerstreiten.“ [4]) So spricht die Demuth des Genies und der Heiligkeit.

Und man muß wohl bemerken, daß diese Texte, nach Thomassin, der sie citirt, und nach den Maurinern, nicht jene sind, von denen der heilige Augustin in seinen Retractationen spricht,

---

est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. *Contra Academ.*, lib. III, cap. XIX, 42. Mauriner Ausgabe.

4) Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat *humana sapientia*, eam me video nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen caeteris omnibus quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui... Mihi autem certum est nusquam prorsus ab auctoritate Christi discedere... Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido. *Ibid.*, 43.

wenn er glaubt, dem Platon und den Platonikern zu viel Lob gespendet zu haben.

Diese Texte sind also entscheidende. Der Heilige in der Schule Jesu Christi lies't den Platon. Und warum? Um sich, wenn es möglich ist, des ganzen und ungetheilten menschlichen Geistes, aller Vernunft, aller menschlichen Weisheit zu bemeistern, auf daß er alle Menschen zu Gott führe und alle Jesu Christo unterwerfe.

II.

Erinnere man sich jetzt, wie Platon auf dem Wege des menschlichen Geistes zum erkennbaren Lichte zwei Stufen unterscheidet.

Es gibt in der Welt der Erkenntniß folgende zwei Stufen: das Schauen der Schatten, und das Schauen der ewigen Wirklichkeiten; mit anderen Worten: es gibt das Schauen Gottes selbst, Gottes, der das höchste Gut ist, und das Schauen der göttlichen Abspiegelungen, der Schatten dessen, was ist. Was sind nun diese göttlichen Abspiegelungen, diese ewigen Schatten von dem, was ewig ist? Es sind das die nothwendigen Wahrheiten, die Gesetze, die Axiome, die unveränderlichen Regeln oder Definitionen der Geometrie, der Logik, der Moral. Dies ist die erste Stufe des geistigen über die Sinne erhabenen Schauens: — und aus diesem Schauen der unveränderlichen Schatten schließt die Seele auf die Existenz einer Sonne, die diese Schatten hervorzubringen fähig ist. Dies hat der Platonismus gethan; aber nicht mehr. Er hat in einem gesetzmäßigen Verfahren die Existenz der Sonne erkannt, hat auf ihre Schönheit, ihre Wohlthaten geschlossen. Hat er die Sonne selbst gesehen? Wir sagen: Nein.

Gott schauen, — dies ist Sache des Christenthums. „Kein „Mensch hat jemals Gott gesehen," sagt das Evangelium. Erst das Fleisch gewordene Wort verschafft der Menschheit die

Möglichkeit, Gott zu schauen,[5]) ihn direct und unmittelbar zu schauen. Durch das Fleisch gewordene Wort wird man nicht mehr auf die Sonne aus dem Schatten schließen, man wird die Sonne selbst sehen.

In unserem gegenwärtigen Zustande ist unser physisches Auge nicht geeigenschaftet für das Schauen der sichtbaren Sonne, sondern allein für das Schauen der Welt im Lichte dieser Sonne. Das Auge ist nicht für die Quelle des Lichtes gebaut, sondern allein für die Gegenstände, an welchen sich die Strahlen der Quelle brechen. Diese Thatsache ist voll tiefer Bedeütung. Es verhält sich ebenso mit unserer Seele. Im natürlichen Zustande des Menschen, in jenem Zustande, worin wir geboren werden, ist unsere Seele nicht im Stande, Gott in sich selbst zu schauen; sondern sie ist für das Licht geschaffen, das er gibt, und das er über sie und über die Dinge ausgießt. Um Gott selbst zu schauen, bedarf es einer Umänderung der menschlichen Natur, einer Umkehr, einer Umgestaltung, oder besser gesagt, einer Wiedergeburt, welche sich der Mensch nicht selbst zu geben vermag, die ihm Gott allein, der ihn geschaffen, geben kann. Nach dieser übernatürlichen Wiedergeburt kann und muß die Seele Gott schauen.[6]) Und ihr erster Blick auf Gott ist der Glaube, — der Glaube, welcher zuerst dunkel ist, wie der erste Anblick eines übermäßigen Lichtes, der aber zum Schauen wird in dem Maße, als unsere Seele stark wird: „Der Glaube, dieser Versuch des Schauens", wie Bossuet, „der Glaube, dieses begonnene Schauen", wie der heilige Thomas von Aquin sagt.

Nach dieser Voraussetzung wird man den Unterschied zwischen Platon und dem heiligen Augustin und den Grund begreifen können, warum wir für diese Studie zum Motto genommen haben: „Was bei Platon Wort ist, hat Leben im heiligen Au„gustin: Quidquid a Platone dicitur, vivit in Augustino."

---

5) Deum nemo vidit unquam. Unigenitus Dei Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.*, 1, 18.

6) Dies die Lehre Jesu Christi selbst. Joh., cap. 3.

Zuerst obwaltet dieser Unterschied zwischen dem heiligen Augustin und Platon, daß der heilige Augustin gleichsam das Muster ist, nach welchem Platon beurtheilt wird. Alle urtheilen so, Theologen, Philosophen, Christen und Andere. Wir rotten in Platon als unwesentlich alles aus, was sich nicht in diesem Urbild findet; wir loben und bewundern alles, was damit zusammenstimmt. Wir bieten unser Möglichstes auf, im großen Philosophen einige Strahlen jenes Lichtes zu treffen, das sich im großen Heiligen überschwänglich auf uns ergießt. Frucht der menschlichen Vernunft, wie sie in ihrem Suchen nach Gott von dieser großen und neüen göttlichen Gabe, von dem Glauben, unterstützt und geleitet wird, ist die Theodicee der Christen, nicht mehr wie die antike Theodicee eine mit Dämmerung und Taüschung untermischte Morgenröthe, die kaum ein oder der andere auf den Höhen wachende Mensch erblickt: sie ist heller Tag, den die ganze Welt sieht.

Wir haben in der Theodicee des Platon die Methode und die Resultate unterschieden. Es ist überflüssig, zu bemerken, daß im heiligen Augustin, soweit er lediglich als Philosoph betrachtet wird, die Resultate über Gott vollständig, folgerichtig, erschöpfend sind, ohne Untermischung von Irrthum, Doppelsinn oder Unentschiedenheit.

Und dies darum, weil der heilige Augustin jenes von Platon geforderte sittliche und geistige Verfahren, um sich zu Gott zu erheben, genau ins Werk gesetzt hat, nämlich: daß man sich reinige, sich heilige, sich von der Erde losschäle, aus seiner Seele alle jene N ä g e l, von denen Platon spricht, herausreiße, durch welche uns die Lust an die Erde geheftet hält; daß man Ehrenstellen, Reichthümer, sinnliche Vergnügungen verachte, seine S e e l e g ä n z l i c h zu Gott wende, in der Liebe und Betrachtung Gottes lebe: — lauter uralte und einfache Wahrheiten, welche das Licht der Vernunft Jene lehrt, die denken, zwischen deren Schauen und Ueben aber eine Kluft sich aufthut. Ich muß mich heiligen, ist unschwer zu sagen, aber nicht so unschwer ist es, es zu thun und über die Kluft wegzusetzen. Nun über die Kluft zwischen Platon und Augustin hat man hinweggesetzt. Bemißt

man den Fortschritt „dieses universellen Menschen", von dem Pascal spricht, den Fortschritt des menschlichen Geistes vergleichsweise in diesen zwei Brudergenies, dann glaubt man einen und denselben Menschen zu sehen, anfangs in seiner ersten und poetischen Jugend, dann in der Kraft seines reifen Alters. In seiner ersten Jugend, als er Platon war, liebte Augustin die Tugend, die Wahrheit; er sagte sich: ich werde gut sein, ich werde die Wissenschaft besitzen; ich werde in die Geheimnisse dieser schönen Welt schauen; ich werde den erkennen, der ihr Urheber und Vater ist; und in seiner reichen Einbildungskraft ahnte er dieses Ideal allenthalben und verfolgte es. Und jetzt, nach blutigen Kämpfen, nach einem Leben voll der Arbeit und des Muthes; nach vielen Gebeten, Thränen und Siegen; nachdem er aus der Erfahrung gelernt, woher die Stärke komme, nach einer neüen Verbindung mit Gott, mit Gott, der nicht erträumt ist wie in einem poetischen Schauspiel, sondern in Besitz genommen wird als Substanz des Lebens: — jetzt erkennt dieser endlich obsiegende und vom Vater, dem er sich anvertraute, unterstützte Mensch die Wahrheit, jetzt ist dieser Mensch gut, und trägt in seiner an Gottes Sonne gezeitigten Seele die Kräfte und Tugenden der Früchte, in deren Blüthen seine Jugend prangte.

Das sind Platon und der heilige Augustin, wenn man die Resultate vergleicht.

In Bezug auf die Theorie der Methode kann der Unterschied nicht der nämliche sein. Platon befaßt sich vorzüglich mit der Methode, der heilige Augustin vorzüglich mit den Resultaten. Weil aber die Lichtfülle, welche der Heilige in einem unvergleichlich höheren Grade, denn der griechische Philosoph, besitzt, demselben eben deswegen eine in ganz anderer Weise durchsichtige und zumal in ganz anderer Weise erprobte Kenntniß von der Seele gibt, so fließen daraus nothwendig neüe und lebhafte Beleüchtungen auf das Verfahren des Geistes in seinem Aufschwunge zu Gott.

So behauptet Platon, daß die Spannfeder der Dialektik oder des Weges des Geistes zu Gott hin die Liebe ist. Der heilige Augustin, welcher diese Liebe auf ihrer erhabensten Stufe besitzt, weiß und sagt dies viel besser als Platon. Platon redet vom

göttlichen Sinne oder wenigstens von jenem göttlichen Theile der Seele, wo Gott sie berührt und an sich fesselt. Der heilige Augustin kennt aus Erfahrung diesen Gottessinn, bei ihm sind alle inneren Sinne entschleiert; er kennt dieses innere mit Gott in Berührung gelangende Gefühl, diese inneren Wohlgerüche, dieses Wohlschmecken und Schauen der Seele, diese göttlichen Stimmen, welche zu ihm mit einer ganz anderen Klarheit als zu Sokrates sprechen, und die ihn nicht bloß von dem einen oder anderen Dinge abstehen, sondern handeln heißen, wie damals, als er die Worte hörte: Tolle, lege.

Mehr als Platon erkennt er die Eitelkeit alles dessen, was vergeht, alles dessen, was sich zeügt und stirbt, und er ist davon speculativ wie praktisch noch weniger bethört, als jener. Und gleichwohl verirrt er sich nicht in Ungenauigkeiten; er nennt sie nicht, wie Platon, einen Schein, der nicht ist; er nennt sie Dinge, die weniger sind, die im Vergleich zu Gott nicht sind, — was die Wahrheit genauer und strenger gibt. Er kennt ihren Gebrauch und ihre Beziehung zu Gott besser, als Platon; besser als Platon weiß er, wie sie von Gott kommen, wie sie an Gott hangen, wie man in ihnen Gott sieht.

Besser als Platon sieht er die Wesenlosigkeit der ewigen Schatten, dieser göttlichen Abstrahlungen, dieser kalten, geometrischen, logischen und anderen Wahrheiten, die wir in uns vermöge des Lichtes Gottes sehen. Besser, als jener, begreift er, daß sie nicht Gott sind, sondern sein im Spiegel der Seele wahrgenommener Schatten; mehr als jener sucht und lechzt er nach der Sonne, die diese Schatten senden kann.

Ein anderer merklicher Vorsprung des heiligen Augustin vor Platon besteht darin, daß er klar ausspricht, der Stützpunkt des Verfahrens, das zu Gott sich erhebt, sei nicht bloß die Körperwelt, sondern auch und namentlich die innere Welt — unsere Seele; er erkennt die Seele in ihrer ganzen Tiefe und versteht ihren Unterschied und ihre Aehnlichkeit mit Gott besser als Platon. Die Alten, selbst Platon, hatten wenig von jener Erkenntniß der Seele, welche lediglich aus der inneren Erfahrung gewonnen wird. Unter diesem Gesichtspunkte sind die Christen unvergleichlich. Die

Heiligen und mystischen Lehrer sind die einzigen, welche die Wissenschaft der Seele haben.

Endlich ist es ganz klar, daß Platon, der unserer und der meisten Väter Meinung zufolge die Ideen nicht anderswohin, als in Gott, versetzt, gleichwohl diesen Punkt niemals in einer um und um lichtvollen Weise entwickelt, noch diese Wahrheit mit der Genauigkeit und Beweisfülle, die der heilige Augustin dafür zu Tage fördert, behauptet hat. Obschon Platon allzu klar sah, als daß er jene ewigen Ideen anderswohin setzen konnte als in Gott, so gewinnt es doch den Anschein, daß er nicht zu erklären wage, daß sie in Gott und wie sie in Gott sind. Der heilige Augustin ist in diesem Punkte genau und erschöpfend.

Aber der heilige Augustin, sagt man von einer anderen Seite, hat viele Dinge dem Platon entlehnt! Das ist außer Zweifel: der heilige Augustin stellt das nie in Abrede. Nur hat es mit dem heiligen Augustin gegenüber dem Platon die nämliche Bewandtniß, wie mit Cartesius gegenüber dem heiligen Augustin. Fenelon bemerkt sehr richtig, daß Cartesius ganz im heiligen Augustin sich findet. Unzweifelhaft; aber wenn Cartesius seine Betrachtungen anstellt, hält er sich wenig oder gar nicht an den heiligen Augustin: er hält sich an die Vernunft. Ich behaupte nicht mit voller Gewißheit, daß der ganze heilige Augustin in Platon sich finde; ich behaupte, daß der heilige Augustin, der Vergangenheit kundiger, denn Cartesius, die Dinge oft in Platon und in der Vernunft zugleich sah. Aus diesem Einklang muß man bloß folgern, daß diese drei großen Geister, um nicht deren mehr zu citiren, jeder auf seine Weise, ein und dasselbe Licht gesehen haben und dafür ein und dasselbe Zeügniß ablegen.

Dies vorausgesetzt, werden wir im heiligen Augustin zuerst der Methode in ihrer Anwendung folgen.

III.

Von allem, was Platon über diesen Gegenstand sagt, besitzt und gibt der heilige Augustin, wenn man sich so ausdrücken darf, die unmittelbare Anschauung als Lebenserfahrniß. Quidquid a Platone dicitur, vivit in Augustino.

Was sagt denn nun Platon? Der heilige Augustin selbst faßt es also zusammen:

„Würde Platon leben und sich würdigen, auf meine Fragen „Antwort zu geben; würde er mich lehren, daß es nicht das körper„liche Auge, sondern der reine Geist ist, welcher die Wahrheit „schaut; daß jede Seele, die sich mit der Wahrheit einigt, glück„selig und vollkommen wird; daß ein den Leidenschaften unter„worfenes Leben, der Anblick der trügerischen Bilder der sinn„lichen Welt, woraus so viel Irrthümer und eitler Wahn her„vorwuchern, das dieser Glückseligkeit entgegenstehende Hinderniß „ist; daß man zuerst seine Seele heilen muß, um zum Anblick der „unveränderlichen Idee der Dinge und der ewigen immer und „ganz und gar sich gleichbleibenden Schönheit zu gelangen: jener „Schönheit, die nicht im Raume zerstreüt und von der Zeit in ihrer „unbeweglichen Einheit verändert wird; jener Schönheit, von deren „Dasein die Menschen nichts wissen, während sie die existirende im „höchsten Sinne ist, und das Uebrige geboren wird und stirbt, da„hin welkt und verschwindet; — würde er mir sagen, daß alle „diese Dinge, in so weit sie sind, die Werke des ewigen Gottes „sind, hervorgebracht in seiner Wahrheit; Werke, in deren Mitte „die vernünftige Seele allein die Ewigkeit Gottes betrachten, von „ihr verschönert und durchdrungen sein und so diese Ewigkeit selbst „verdienen kann; daß diese Seele, gehemmt von dem, was wird „und was vergeht, verwundet von Schmerz oder Liebe, preisge„geben der Sinnlichkeit und den schnöden Gewohnheiten dieses „Lebens, gewiegt in ihren Bildern und Traümen, — daß diese „Seele spöttisch lächelt, wenn man ihr sagt, daß es ein Wesen „gebe, welches weder mit dem körperlichen Auge gesehen, noch in

„Bildern vorgestellt und nur vom Geiste allein geschaut werden „kann: würde Platon mich diese Dinge lehren. . . . . ." [7])

Das also lies't der heilige Augustin in Platon.

Während nun über alle diese Fragen Platon gleichsam den Grundriß der Wahrheit gibt, stellt sie der heilige Augustin fast immer in ihrer Vollendung dar. Er beschreibt sein Verfahren nicht didaktisch, er erzählt sein Leben. In seiner glühenden Seele sieht man die Erkenntniß und das Licht leben, und man kann nicht umhin, auf ihn seine eigenen Worte anzuwenden, die er von dieser Betrachtung des Lichtes redend niederschrieb: „Diese Dinge „sind in dem Maße, als es zweckmäßig war, von den großen und „unvergleichlichen Geistern, die sie geschaut haben, und die sie, wie „wir glauben, heüte noch schauen, angekündigt worden."

---

7) Si enim Plato viveret et me interrogantem non aspernaretur, vel potius, si quis ejus discipulus eo ipso tempore, quo vivebat, eum interrogaret, cum sibi ab illo persuaderetur, non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri, cui quaecumque anima inhaesisset, eam beatam fieri, atque perfectam: ad quam percipiendam nihil magis impedire, quam vitam libidinibus deditam et falsas imagines rerum sensibilium, quae nobis ab hoc sensibili mundo per corpus impressae, varias opiniones erroresque generarent; quamobrem sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum formam et eodem modo semper se habentem atque undique sui similem pulchritudinem, nec distentam locis, nec tempore variatam, sed unum atque idem omni ex parte servantem; quam non crederent esse homines, cum ipsa vere summeque sit: caetera nasci, accidere, fluere, labi; et tamen inquantum sunt, ab illo aeterno Deo per ejus veritatem fabricata constare: in quibus animae tantum rationali et intellectuali datum est, ut ejus aeternitatis contemplatione perfruatur, atque afficiatur orneturque ex ea, aeternamque vitam possit mereri; sed dum nascentium atque transeuntium rerum amore ac dolore sauciatur, et dedita consuetudini hujus vitae atque sensibus corporis, inanibus evanescit imaginibus, irridet eos, qui dicunt esse aliquid, quod nec istis videatur oculis, nec ullo phantasmate cogitetur, sed mente sola et intelligentia cerni queat: cum haec ergo a magistro sibi persuaderentur.... *De vera Relig.*, cap. II, 3.

Platon also lehrt uns, daß man, um zum Schauen Gottes zu gelangen, zuerst seine Seele heilen, sie reinigen, sie losschälen müsse von dem, was vergeht; daß sie dann zur Betrachtung der ewigen Schönheit, der unbeweglichen Einheit, welche der Raum nicht zerstreüt, die Zeit nicht verändert, sich erheben kann. Dieses schließt alle theoretische und praktische Theodicee in sich. Was wird uns der heilige Augustin über all dieses sagen?

Was zunächst die Nothwendigkeit seine Seele zu reinigen und zu heilen anbelangt, so geißelt Platon von seinem Gesichtspunkte aus mit der beißendsten Ironie den groben Sensualismus der in ihren schmutzigen Leidenschaften versunkenen Menschen: der heilige Augustin aber thut mehr. Er spricht wenig von den tiefsten Stufen des Unreinen, er kehrt in seine eigene Seele ein, und diese bereits erleüchtete und lebende Seele sieht er noch bedeckt mit Wunden, nahezu mit dem Tode ringend, erschöpft, zertheilt, zerrissen. In seiner wirklichen, lebendigen Anschauung der Seele, ergründet, durchdringt er sie durch und durch; er sieht darin alles, was sie hindert, sich mit Gott zu erfüllen, eins mit Gott und in ihm gesammelt zu werden, und seine Worte über diesen Punkt sind in einem Tone der unmittelbaren Erfahrung gesprochen, der alle Kunst nicht nachahmen kann.

Er gewahrt in der Seele das, was er das Aufschwellen des Hochmuthes nennt, jenes Aufschwellen, das sie aufbläs't und leer macht, und sie zu einem nichtigen Sein hindrängt, sie in der Außenwelt herumschweifen und sie ihre Lebensmitte, welche Gott selbst ist, gleichsam außer sich hinausstoßen macht: „Die Seele," sagt er, „ist aus sich selbst nichts, weil sie veränderlich ist und „Seinsmängel an sich hat; die Seele ist also für sich allein nichts, „sondern alles, was sie an Sein besitzt, ist eine Gabe Gottes. „Wenn sie bleibt, wie sie ist, nämlich abhängig von Gott, so bildet die Gegenwart Gottes selbst die Lebenskraft für ihren Geist „und ihr Bewußtsein. Hier liegt ihr innerster Schatz. Sich in „Stolz aufblasen, heißt also für sie ausschweifen nach außen, innerlich gleichsam leer und eitel werden, d. i. immer weniger und „weniger sein. Aber nach außen schweifen, was ist das anderes, „als seine innersten Eingeweide wegwerfen d. h. Gott von sich

„ferne stoßen nicht dem Raume, aber der Gesinnung des Her„zens nach?“ [8])

Der heilige Augustin sieht, wie die Seele sich im Innern erschöpft, wie sie sich zerstreüt und nach außen verliert; wie sie die Einheit, die Festigkeit, das volle Leben aufgibt, wie sie in die Zerstreüung stürzt, in die wimmelnde Fluth der Creaturen, die vergehen und dem Tode entgegentreiben und sie im Gewoge mit sich fortreißen; er sieht, wie die Seele kämpfen muß, um wieder zum Leben, zur Ruhe zu gelangen, sich emporzuringen, in sie wieder einzutreten: welches die Kraft ist, von der sie ohne Aufhören zur Rückkehr aufgerufen und von der sie geheilt werden kann. Augustin's Blick in die Seele und in ihr falsches Leben im Vergleich zum wahren Leben ist eine durchdringende Anschauung: sein Ausdruck dafür ist schlagend. Wie er, hat noch Niemand unsere Schwächen, unsere Unbeständigkeit, unser Seüfzen nach dem Unendlichen, unseren inneren Kampf, unsere Heilsbedürftigkeit gezeichnet. Ein meisterhaftes Beispiel dieser Zeichnungen dürfte Folgendes sein:

„Gott der Heerschaaren, zeige uns Dein Angesicht, und Heil „ist unser. Denn wohin sich auch die Seele des Menschen wen„den wolle, ob sie auch an alle Schönheiten außer ihr und außer „Dir sich hefte, allenthalben bohrt sie der Schmerz fest, nur nicht „in Dir. Alle diese Schönheiten, die es nicht gäbe, wenn sie „nicht von Dir kämen, entstehen und vergehen; ihr Sein beginnt „erst mit ihrem Enstehen, sie wachsen, um ihre Vollendung zu er„reichen, und sind sie vollendet, dann altern und vergehen sie.

---

8) Cum enim anima per seipsam nihil sit, non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi est esse, a Deo sit; in ordine suo manens, *ipsius Dei praesentia vegetatur*, in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc est illi in extima progredi, et, ut ita dicam, inanescere, hoc est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima projicere, id est longe a se facere Deum, non locorum spatio sed mentis affectu? *De Musica,* lib. VI, cap. XII, 40.

„Denn alles altert und welkt dahin. Wenn sie also entstehen und „ihr Sein darzuleben sich abringen, so eilen sie um so mehr ihrem „Nichtsein zu, je schneller sie in ihrem Sein zunehmen. Das ist so „ihre Weise; solches Maß hast Du ihnen zugetheilt; weil sie vom „Ganzen nur Stücke, und nicht alle zugleich vorhanden sind, sondern „auf dem Wege des Entstehens und Vergehens mit einander das „Universum, dessen Stücke sie sind, ausmachen. Gerade so, wie „auch unsere Rede aus Tönen und Lauten besteht; denn es würde „keine ganze Rede geben, wenn das eine Wort, sobald es „erklungen ist, nicht verhallte, um das andere erklingen zu „lassen."

„Es lobe Dich meine Seele in diesen Schönheiten, o Gott, „Du Schöpfer aller Dinge; aber möge sie nicht an ihnen haften „und gleichsam kleben mit der Liebe der Sinne; denn sie trachten „dahin, wohin sie auch vordem stets trachteten, zum Nichtsein, und „sie zerreißen die Seele mit verpesteten Begierden, diese aber „sucht Sein und Ruhe nur in dem, was sie liebt. In ihnen „aber ist ihr Ruhepunkt nicht, denn sie haben keinen Bestand, „sie enteilen, und wer kann ihnen mit dem Sinne des Flei„sches folgen, wer sie erfassen, selbst wenn sie da sind? Träge „und unbeholfen ist der Sinn des Fleisches, eben weil er Sinn „des Fleisches ist, und davon Maß und Art erhält. Er reicht „aus zu etwas anderem, wozu er gemacht ist. Dazu aber reicht „er nicht hin, daß er die Dinge erfasse, die vom festbestimmten „Anfang zum festbestimmten Ziele verlaufen. Denn Dein Wort, „das sie geschaffen, setzt ihnen Anfang und Ende."

„Sei darum nicht thöricht, meine Seele, und laß das Ohr des „Herzens nicht betaüben von dem Getöse deiner Eitelkeit. Höre „auch du! Auch dir ruft das Wort, daß du dich zu ihm kehrest; „dort ist der Ort ungestörter Ruhe, wo die Liebe nicht verlassen „wird, wenn man sie nicht selbst verläßt. Siehe alle jene Dinge „vergehen, auf daß eines dem anderen folge, und diese untere „Welt sich aus der Wechselfolge aller seiner Theile zusammenbilde. „Vergehe auch Ich? flüstert dir das Wort Gottes zu. Nein. „Also in ihm, meine Seele, schlage deine Wohnung auf! Müde „einmal der Taüschungen empfiehl ihm alles, was du immer von

„ihm hast. Befiehl der Wahrheit an, was du von der Wahrheit „hast, und du wirst nichts verlieren; und alles, was welk ist in „dir, wird wieder aufblühen, und alle deine Krankheiten werden „geheilt, und alles, was in dir hinfällig und verwelklich ist, wird „umgestaltet und erneüert, wird deinem Wesen untergeben werden; „nicht mehr werden dich die Dinge dahin reißen, wohin sie eilen „und vergehen, sondern werden mit dir stehen und beharren auf „dem ewig stehenden und beharrenden Gott.“ 9)

---

9) *Deus virtutum converte nos, et ostende faciem tuam, et salvi erimus.* Nam quaquaversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi, praeterquam in te: tametsi figitur in bonis extra te et extra se. Quae tamen nulla essent, nisi essent abs te; quae oriuntur et occidunt, et oriendo quasi esse incipiunt, et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: etenim omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint. Sic est modus eorum; tantum dedisti eis; quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo et succedendo agunt omnes universum, cujus partes sunt. Ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. Non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat, cum sonuerit partes suas, et succedat aliud.

Laudet te ex illis anima mea, Deus Creator omnium; sed non eis infigatur glutine amoris per sensus corporis. Eunt enim, quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis: quoniam ipsa esse vult, et requiescere amat in eis, quae amat. In illis autem non est ubi, quia non stant; fugiunt: et quis ea sequitur sensu carnis, aut quis ea comprehendit, vel cum praesto sunt? Tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est: et ipse est modus ejus. Sufficit ad aliud, ad quod factus est: ad illud autem non sufficit, ut teneat transcurrentia ab initio debito usque ad finem debitum. In verbo enim tuo, per quod creantur, ibi audiunt: hinc et hucusque.

Noli esse vana, anima mea, et obsurdescere in aure cordis tumultu vanitatis tuae. Audi et tu: verbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat. Ecce illa discedunt, ut alia succedant, et omnibus suis partibus constet infima universitas. Numquid ego aliquo discedo? ait verbum Dei. Ibi fige mansionem tuam, ibi commenda,

Hier haben wir die unmittelbare Anschauung in einem Grade, wie sie Platon nie besessen hat. So schaut der heilige Augustin seine Seele, seine Wunden, sein Hinsiechen, seine Zerstreüungen, seine Taüschungen, seine vergebliche und schmerzvolle Arbeit, um fest zu fassen und zu halten, was flieht; seine getaüschte und ohnmächtige Sinnlichkeit, seine Vereitelung in dem, was eitel ist; und gleichwohl sieht er in Mitte dieser Seele Gott, den immer unbeweglichen und gegenwärtigen, der sie zurückruft, der sie aufsammelt, der sie heilt, der ihr alles gibt. In dieser Weise sieht und schildert der heilige Augustin die Seele, welche sich reinigen will, und die Kraft, welche sie reinigt. Man fühlt es, alles dieses hat Leben in ihm.

Wenn er jetzt die Anstrengungen der gereinigten Seele beschreibt, um zum Anschauen Gottes zu gelangen, so erzählt er wieder sein Leben:

„Als ich suchte, nach welchem Urbilde ich die Schönheit der „himmlischen oder der irdischen Welt beurtheile, und was mir „vorschwebe, wenn ich über die veränderlichen Dinge urtheile „und ohne Anstand sage: dieses muß also sein, jenes aber muß „nicht also sein; da ich also suchte, nach welchem Vorbilde ich „urtheile, wenn ich so urtheile: da fand ich über meinem verän„derlichen Geiste eine unveränderliche und wahre Ewigkeit der „Wahrheit. Und also drang ich stufenweise von den körperlichen „Dingen bis zur Seele vor, welche durch den Körper wahr„nimmt; und von da ging ich zu ihrer inneren Kraft, welcher der „Sinn des Körpers die Außendinge zuführt, so weit, als auch „das Vermögen der Thiere reicht; und von da hinwider zur

---

quidquid inde habes anima mea, saltem fatigata fallaciis. Veritati commenda, quidquid tibi est a veritate et non perdes aliquid; et reflorescent putrida tua et sanabuntur omnes languores tui; et fluxa tua reformabuntur et renovabuntur et constringentur ad te; et non te deponent, quo discedunt, sed stabunt tecum et permanebunt ad semper stantem ac permanentem Deum.... *Confess.*, lib. IV, cap. X et XI.

„urtheilenden Kraft, die in dem zu unterscheiden hat, was man „von den Sinnen empfängt."

„Weil aber auch diese urtheilende Kraft sich in mir veränderlich erwies, erhob sie sich zu ihrer vernünftigen Kraft, sie „lös'te den Geist von seinem bisher gewohnten Treiben los, indem sie sich den sich wirr durchkreüzenden Vorstellungen entwand, „um das Licht zu finden, von welchem sie beleüchtet werde. Und „sie rief ohne Bedenken, daß über dem Veränderlichen, aus welchem sie das Unveränderliche erkenne, das Unveränderliche wirklich auch stehe, daß sie aber dieses sicherlich in keinem Falle über „das Veränderliche setzen könnte, wenn sie es nicht einiger Maßen „erkännte: und sie gelangte zu dem, dessen plötzlicher Anblick den „schauenden Geist durchbebt. Da freilich habe ich Dich, den Unsichtbaren, in dem, was Du geschaffen, geschaut und erkannt; „aber ich konnte den Blick nicht festhalten, und in ohnmächtiger „Schwachheit fiel ich wieder in mein gewohntes Treiben zurück, „und behielt davon nichts mehr, als ein liebendes Gedenken und „so zu sagen eine Sehnsucht nach der wohlriechenden Speise, welche „zu genießen ich noch nicht fähig bin." [10]) Wenn Platon mit

10) Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive coelestium sive terrestrium: et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti, hoc ita esse debet, illud non ita. Hoc ergo quaerens, unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam: atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, quousque possunt bestiae. Atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur ad judicandum, quod sumitur a sensibus corporis.

Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam, et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se a contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur: cum sine ulla dubitatione clamaret, incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile. Quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponerit: et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis

heiterer Miene sagt: der Weise betrachtet das ewige Licht; so thut er einen guten Ausspruch, er weiß, was sich für einen Weisen gezieme. Aber wenn der heilige Augustin von jenem plötzlichen Anblick und der Blendung redet, die darauf folgt, und von jenem lieblichen Gedenken, und von jenem Geschmack der Wohlgerüche, so ist klar, daß er sein Leben erzählt und ausdrückt.

Ja, das ist das Leben, das wirkliche und tiefe Leben einer Seele, welche Gott sucht und zu Gott emporsteigt, die ihn fühlt, die ihn erschaut hat.

Man muß es wiederholen, was Platon hofft und ahnt, das besitzt und schaut der heilige Augustin. Was von den erhabenen Lippen des Philosophen fließt, hat Kraft und Leben in der Seele des Heiligen, und sprudelt aus seinem im Vergleich zu Platon weit göttlicheren Herzen und Munde, mit einem Nachdruck, mit einem Lichte, mit einer Gluth, die allein die wirkliche Gegenwart Gottes zu geben vermag.

IV.

Wir haben nun gesehen, wie sich die gesammte Methode im heiligen Augustin dargelebt hat. Schauen wir uns nun seine Theorie der Methode im Einzelnen näher an.

Wie im Vorausgehenden, so können wir auch im Folgenden nicht darauf rechnen, daß jeder Leser den heiligen Augustin begreife. Wer nicht sein Leben lebt und nicht die nämlichen Erfahrungen macht, kann seine Erzählungen und seine Lebensenthüllungen nicht begreifen. „Man gebe mir," sagt er irgendwo, „einen

---

aspectus. Tum vero *invisibilia tua per ea, quae facta sunt, intellecta conspexi,* sed aciem figere non valui: et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem, quae comedere nondum possem. *Confess.*, lib. VII, cap. XVII.

„Menschen, der liebt, und er wird mich begreifen." So wirst also auch du ihn nicht begreifen, wenn du nicht liebst, wie er.

Die ausgebildetsten wissenschaftlichen Geister können ihm ihre Bewunderung nicht versagen. Sie sehen, wie sein Styl Zug für Zug Leben ist; sie sehen also darin den Charakter des Schönen. Aber sie begreifen nicht genug, daß diese Schönheit ein Abglanz der Wahrheit ist, und sie entdecken nicht, welches der streng philosophische Grund dieser Schönheiten ist. Wie fast Niemand das Principalverfahren der Vernunft erkennt, jenes Verfahren, das sich vom Geschöpfe zu Gott erhebt, das Poesie und Logik zugleich ist; so sieht man auch nicht, wie ein logischer Grundfaden diese ganze geheiligte Poesie, noch wie in jenem Aufschwunge und jenen Gebeten der Seele des Heiligen die strenge Vernunft durchherrscht. Gerade dies müssen wir klar ans Licht setzen dadurch, daß wir zeigen, daß dieser erhabene Geist das Bewußtsein seiner Acte, die philosophische Kenntniß ihrer Natur, ihres Gehaltes und ihrer Gewißheit besaß.

Die hauptsächlichste Schwierigkeit bei dieser Auseinandersetzung und Untersuchung bildet der ungemeine Ueberfluß an schönen Texten, zwischen welchen der Geist unschlüssig ist. Wir werden zwei oder drei Texte in wechselweiser Durchdringung und Ergänzung folgen lassen, in denen der heilige Augustin den Weg des Geistes zu Gott hin theoretisch auseinandersetzt, wie Platon die Geschichte jener Gefangenen in der Höhle erzählt, die aus dem falschen Dämmerlicht heraustreten, um zur Sonne der wahren Welt zu gelangen.

Nach einem glühenden Aufruf zu Gott, dem Vater des Erwachens und des Lichtes, und bevor er das Vernunftverfahren, das zu Gott emporsteigt, entwickelt, spricht er von der Vernunft also: „Die Vernunft ist eine Bewegung der Seele, eine Kraft, „die das, was man kennen lernt, unterscheidet und zusammenfaßt; „sie ist eine Führerin, deren sich sehr wenige Menschen bedienen, „um Gott oder auch die Seele, sei es in uns, sei es außer uns, „zu erkennen .... und dies deshalb, weil wir, in das Sinnengetriebe versunken, nur sehr schwer wieder auf uns selbst zurückkommen. Sogar in allen vergänglichen Dingen geben sich die

„Menschen Mühe, durchaus vernünftig zu Werke zu gehen; was „aber die Vernunft selbst und welches ihr Wesen sei, das wissen „die meisten ganz und gar nicht." [11])

„Sich ins Sterbliche versenken, — das war der Fall der „Seele; sich zur Vernunft zurückwenden, das ist ihre Rück-„kehr." [12])

Der heilige Augustin will also hier das nämliche Vorschreiten der Vernunft bezeichnen, welches Platon Dialektik nennt, und er selbst mit diesem Namen belegt. [13]) Dieses Vorschreiten besteht nicht darin, daß man diese sichtbare Welt anzusehen aufhöre, sie aus dem Gedanken zurückweise; man muß im Gegentheil zunächst in der sichtbaren Welt die Spuren der Vernunft suchen. [14]) Man muß in allem dem, was uns die Körper vor Augen stellen, das Sichtbare vom Geistigen, das Zeichen vom Bezeichneten unterscheiden lernen. [15])

Weiß die Vernunft in ihren Auffassungen das Zeichen vom Bezeichneten zu unterscheiden, „hat sie sich durch die Sprache ent-„wickelt, dann nimmt sie sich selbst als Object, reflectirt über sich „selbst und bringt die Wissenschaft der Wissenschaften hervor, die „man Dialektik nennt. Dies ist die Wissenschaft, die uns lehren

---

11) Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens: qua duce uti ad Deum intelligendum, vel ipsam, quae aut in nobis, aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest; non ab aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est. Itaque cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio et qualis sit, nisi perpauci prorsus ignorant. *De Ordine*, lib. II. cap. XI, 30.

12) Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita et regressus, esse in rationem debet. *Ibid.*, n. 31.

13) Ipsam disciplinam disciplinarum quam dialecticam vocant. *Ibid.*, XIII, 38.

14) Tenemus, quantum investigare potuimus, quaedam vestigia rationis in sensibus. *Ibid.*, XI, 33.

15) *Aliud ergo sensus, aliud per sensum:* nam sensum mulcet pulcher motus; per sensum autem animum solum pulchra motus *significatio. Ibid.*, 34.

„und lernen lehrt; hierin eben zeigt die Vernunft und eröffnet „uns, was sie sei, was sie wolle, was sie vermöge. Sie weiß, „daß sie weiß, sie will nicht bloß, sie kann Wissende machen.“ [16])

„Aber die Vernunft will sich von da zur überaus seligen „Anschauung der göttlichen Dinge selbst emporringen. Um aber „nicht von der Höhe zu stürzen, **sucht sie Stufen,** und bereitet „sich mitten durch das, was sie errungen, einen planmäßigen „Weg. Es drängte sie hin nach jener Schönheit, die sie allein „und ohne das körperliche Auge schauen kann; aber sie wird „von den Sinnen gehindert. Deshalb **wendet sie ein wenig „ihr Auge diesen Sinnen zu,** die da rufen, daß sie Wahr„heit in sich haben, und die zu Höherem emporstrebende Vernunft „durch ihr ungestümes Getöse anhalten.“ [17])

Dies ist für den heiligen Augustin ein hochwichtiger Punkt in der Theorie der Methode: ihm ist die sichtbare Welt eine Stufe, ein Stützpunkt, um sich höher zu erheben. An anderen Stellen kömmt er oft darauf zurück: „Auch diese Kraft meiner „Natur werde ich überschreiten, indem ich **auf Stufen** zu dem „emporsteige, der mich gemacht hat.... [18]) Laßt uns sehen, wie „weit die Vernunft vordringen könne, indem sie vom Sicht-

---

16) Illa igitur ratio, perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, qua peperit artem ... proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. Haec docet docere, haec docet discere; in hac reipsa ratio demonstrat, atque aperit, quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult. sed etiam potest. *Ibid.*, XIII, 38.

17) Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, ***quaesirit gradus,*** atque ipsa sibi, viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediebatur a sensibus. Itaque in eos ipsos ***paulum aciem torsit,*** qui veritatem sese habere clamantes, festinantem ad alia pergere, importuno strepitu revocabant. *Ibid*, XIV, n. 39.

18) Transibo ergo et istam vim naturae meae, **gradibus** ascendens ad eum, qui fecit me. *Confess.*, lib. X, cap. VIII, 12.

„baren zum Unsichtbaren, vom Zeitlichen zum Ewi-
„gen aufsteigt. Nicht vergebens und geistlos darf sie die „Schönheit des Himmels, die Ordnung der Gestirne betrachten. „...... Bei dieser Betrachtung darf man nicht einer eitlen und „vergänglichen Neugierde fröhnen, sondern **es muß der Schritt „zum Unsterblichen und immer Bleibenden vorwärts gethan „werden.**“ [19])

Die Methode, um zu Gott emporzusteigen, besteht also nicht darin, daß man in sich die Bilder dieser Welt zernichte, sondern vielmehr darin, daß man sich ihrer als Stufen bediene — gradus ad immortalia faciendus —; man muß sie nicht mit leidenschaftlicher Ausschließlichkeit anschauen, man muß sie mit Besonnenheit anschauen — in eos ipsos paululum aciem torsit —; man muß sie so viel anschauen, um sie zu vergleichen, so wenig, daß man auch das andere Glied der Vergleichung anschauen kann. Dieser Zug der Methode unterscheidet die gesunde Philosophie vom mystischen Sophismus, welcher die Bilder zernichtet.

„Aber bei ihrer außerordentlichen Unterscheidungskraft sieht die „Vernunft alsbald, welch ein Unterschied obwalte zwischen dem „Zeichen und dem Bezeichneten.“ [20]) Bald erkennt sie, daß es ihre Gesetze sind, die den Erscheinungen Ordnung, Kraft, Licht und Schönheit verschaffen. Aber welches sind diese Gesetze? —

Welches sind die Gesetze? Heützutage weiß es die Wissenschaft; aber der heilige Augustin hat es schon zuvor gewußt: diese Gesetze sind die mathematischen Formen, die Zahlen. „Bei diesem „Punkt angekommen, begreift die Vernunft, daß das, was über

---

19) Videamus, *quatenus ratio posset progredi, a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens.* Non enim frustra et inaniter intueri oportet, pulchritudinem coeli, ordinem siderum... In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est; sed ***gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.*** *De ver. Relig.*, XXIX, 52

20) At ista potentissima secernendi cito vidit quid *inter sonum* et *id, cujus signum esset,* distaret. *De Ordine,* lib. II, cap. XIV, 39.

„die ganze sichtbare Welt regiert, die Zahlen sind" — intelligebat regnare numeros —. [21])

Und diese Formen und Zahlen selbst, was sind sie? Sie sind ewige und in Folge dessen göttliche Wahrheiten — reperiebat divinos et sempiternos —; [22]) sie sind Ideen, welche die Vernunft entdeckt. Das nun, was die Vernunft entdeckt, ist immerdar, ist unsterblich; und der Art sind die Zahlen — Illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur; cujus generis numeri apparebant —. [23]) Die Vernunft unterscheidet hier wesentlich die Zahlen und geometrischen Figuren, welche im Bereich des geistigen Erkennens liegen, von denen, welche ihr die Augen darbieten. Von diesem Augenblicke an schafft sie die Mathematik; sie wendet selbe auf die Formen, auf die Bewegung der Gestirne an; sie schafft die Astronomie, — die Astronomie, das große und mächtige Schauspiel für religiöse Seelen, die Folterbank für wißbegierige Geister — magnum religiosis argumentum, tormentumque curiosis —. [24])

Die Vernunft sieht also vollkommen, daß diese geometrischen Formen und Gesetze, wie sie dieselben in sich erkennt, absolut wahr sind; aber sie erkennt zugleich, daß sie davon an den Dingen eigentlich nur Schatten und Spuren entdeckt. [25])

Ewige Ideen in sich tragen, von denen diese ganze sichtbare Welt nur ein Schatten ist, welch ein Wunder! Es ist also in uns etwas Ewiges; mein Geist ist also unsterblich! So bin ich wenigstens sehr nahe bei dem, was ich suchte. Meine Vernunft, in der ich diese ewigen und göttlichen Zahlen entdecke, dürfte sie nicht das Nämliche sein, was ich in ihr sehe? dürfte sie nicht selbst diese Primitivzahl sein, welche die anderen zählt? Und wenn sie es

---

21) *De Ordine,* lib. II, cap. XIV, 39.

22) Ibid., 41.

23) Ibid.

24) Ibid.

25) Quas in se ipsa cogitando atque volvendo intuebatur verissimas: in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque vestigia recolebat. *Ibid.,* XV, 42.

nicht ist, so ist es wenigstens gewiß, daß sie in sich Jenen besitzt, den zu erreichen sie sich abmüht — aut si non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret —. Sie hat sonach jenen Proteus festgegriffen, der ihr die Wahrheit offenbaren wird, sie faßt ihn mit ihren Händen und hält ihn aus allen Kräften. [26])

Das ist die Primitivzahl, die die anderen zählt, jene einzige Zahl, welche man festhalten und nicht aus den Händen entwischen lassen darf. [27]) Beachte man wohl, was die Einheit ist und was sie kann. Man verbinde damit die Dialektik, und bald wird man von dieser mathematischen aus den sichtbaren Erscheinungen gewonnenen Einheit zur höchsten Einheit, die im Universum ist, hinüberschreiten. Man schreitet von diesen abstracten Wissenschaften zur Philosophie, und man wird auch hier nichts finden, als Einheit, aber eine Einheit von ganz anderer Tiefe und ganz anderer Göttlichkeit; man lernt endlich die zwei Welten und vor beiden den Vater selbst unterscheiden. [28])

---

26) Hinc se multum erexit, multumque praesumpsit; ausa est immortalem animam comprobare. . . Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse, eum ipsum, quo cuncta numerarentur; aut si id non esset, ibi tamen eum esse, quo pervenire satageret. Hunc vero totis viribus comprehendit, qui jam universae veritatis index futurus . . . quasi Proteus in manibus erat. *De Ordine*, lib. II, cap. XV, 43.

27) Ibid.

28) Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa duplici scientia bonae disputationis, potentiaeque numerorum. Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit, aut solam dialecticam. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat, quid sit unum in numeris, quantumque valeat; nondum in illa summa lege summoque ordine rerum omnium; sed in iis, quae quotidie passim sentimus atque agimus. Excipit enim hanc eruditionem jam ipsa philosophiae disciplina, et in ea *nihil plus invenit quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius*. . . . Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus . . . ad dignoscendos duos mundos, et ipsum parentem universitatis. *Ibid.*, XVIII, 47.

V.

Erklären wir dieses alles noch näher.

Ist die Seele, welche die Weisheit sucht, bei diesem Punkte angekommen, nachdem sie sich zuvor betrachtet, beobachtet und erkannt hat, daß sie selbst die Vernunft sei, oder diese ihr zugehöre — aut se ipsam aut suam esse rationem —; daß die Zahlen der Vernunft ihre Macht und Schönheit, und daß die Vernunft selbst Zahl sei: — dann fährt die Seele fort und sagt sich:

„Vermöge dieser Bewegung und dieser inneren und geheimen „Kraft, die Vernunft heißt, unterscheide ich und fasse zusammen, „was ich weiß. Und wozu unterscheide ich? Um das zu beurtheilen, was als Eins erscheint und es nicht ist, oder was es „mindestens weniger ist, als es scheint. Und wozu fasse ich zu„sammen, außer um die Einheit wieder zu gewinnen? Ich mag „also theilen oder einigen, immer ist es die Einheit, die ich liebe „und die ich suche. Wenn ich theile, so thue ich es, um die reine „Einheit zu haben, und wenn ich eine, so thue ich es, um sie „ganz zu haben.“ [29])

Alles strebt nach Einheit: meine Vernunft, die ganze Natur, die Gesellschaft, die Liebe und die Freündschaft. [30])

---

29) Ego quodam meo motu interiore et occulto, ea quae discenda sunt, possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur, et non est, aut certe non tam unum est, quam putatur? Item cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest? Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo et unum amo. Sed cum discerno purgatum, cum connecto integrum volo. *Ibid*, 48.

30) Lapis ut esset lapis, omnes ejus partes omnisque natura in unum solidata est. Quid arbor? Nonne arbor non esset, si una non esset? Quid membra cujuslibet animantis et viscera et quidquid est eorum, e quibus constat? Certe si unitatis patiantur divortium,

Was ist nun diese Einheit? Was ich suche, was ich erkennen will, ist Gott. Diese logische, mathematische Einheit, die Gesetze, die Formen, die Zahlen, die absoluten, nothwendigen, ewigen Wahrheiten, die daraus sich ergeben, sollten sie Gott sein? Sie verschaffen mir vollkommene Gewißheit: ist ihre Wissenschaft also nicht die Wissenschaft Gottes? [31])

Erinnere man sich hier an Platon. Diese Wahrheiten, sagt er, sind nicht Gott selbst, noch das Endziel des Verfahrens der Vernunft — *τελος της πορειας* —, sondern das sind göttliche Abspiegelungen, Schatten von dem, was ist — *φαντασματα θεια και σκιας των ὀντων* —.

Nein, sagt auch der heilige Augustin, diese Reihe der Wahrheiten ist weder Gott, noch die Wissenschaft von Gott. „Wenn „die Wissenschaft von Gott und jenen Dingen eine und dieselbe „wäre, so würde ich darüber, daß ich sie erkenne, keine geringere „Freüde haben, als ich mich zu freüen glaubte, wenn ich Gott „sähe. [32]) So aber fühle ich mich genöthigt, einzugestehen, daß „jene Vernunftbilder — spectamina — der Wissenschaft, so wahr „und unleügbar sie auch sind, dennoch von der erkennbaren Ma„jestät Gottes so weit verschieden sind, als in ihrer Art die Erde „vom Himmel." [33])

---

non erit animal. Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt. Populus una civitas est, cui est periculosa dissensio. Quid est autem dissentire, nisi unum sentire. . . . Quid amor omnis? Nonne unum vult fieri cum eo, quod amat? Et si ei contingat, unum cum eo fit. . . . Dolor unde perniciosus est? Quia id, quod unum erat, disjicere nititur. *Ibid.*, 48.

31) *Soliloq.*, lib. I, cap. V, 11.

32) Si Dei et istarum rerum scientia par esset, tantum gauderem, quod ista novi, quantum me Deo cognito gavisurum esse praesumo. *Soliloq.*, lib. I, cap. V, 1.

33) Adducorque ut assentiar quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate *spectamina* illa disciplinarum vera et certa differre. *Ibid.*

Und in Wahrheit: „Gott ist erkennbar; erkennbar sind auch „diese Vernunftbilder der Wissenschaft; gleichwohl obwaltet zwi„schen ihnen ein großer Unterschied. Denn die Erde ist auch „sichtbar, wie das Licht. Aber wäre die Erde nicht vom Lichte „erleüchtet, sie könnte nicht gesehen werden. Folglich muß auch „in allem dem, was in den Wissenschaften gelehrt wird, was Je„der, der es einsieht, ohne allen Anstand für ganz wahr hält, an„genommen werden, daß es nicht anerkannt werden kann, außer „wenn es von einer anderen, gleichsam seiner Sonne beleüch„tet wird.“ [34])

Begreiflicher Weise ist dies ein Hauptpunkt: hier liegt die Grundunterscheidung der zwei Stufen der erkennbaren Welt; eine Unterscheidung, worüber viele Neüere nicht im Zweifel sind, und deren Abhandensein sie dem größten Wirrwarr preisgibt.

„Die Vernunft nun,“ fügt der heilige Augustin hinzu, „die in „dir spricht, verheißt dir, daß sie der Art deinem Geiste Gott zei„gen werde, wie die Sonne dem Auge sich zeigt. Denn der Geist „hat gewisser Maßen auch Augen, die Seele Sinne. Alles aber, „was in der Wissenschaft gewiß ist, ist dem vergleichbar, was von „der Sonne beleüchtet wird, damit es gesehen werden kann; wie „z. B. die Erde und alles Irdische: Gott aber ist es selbst, der „erleüchtet. Ich aber, die Vernunft, bin so in den Geistern, wie „das Sehen im Auge.“ [35])

---

34) Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa, quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. *Ibid.*, VIII, 15.

35) Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi, sensum animae: disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse, qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis aspectus. Ibid., VI, 12.

Halten wir hier einen Augenblick inne und bemerken wir, daß bis hieher die Theorie der Methode und das Vorschreiten der Vernunft, die zu Gott emporsteigt, im heiligen Augustin die nämliche ist, wie in Platon. Es ist nahezu unmöglich, hier nicht förmlich an Platon erinnert zu werden; und dennoch ist es klar, daß der heilige Augustin sonst tief originell ist. Es tritt uns hier eine und dieselbe Wahrheit entgegen, erschaut und entwickelt von zwei Geistern ersten Ranges, von denen der zweite den ersten nothwendig kannte. Das aber sind in Wirklichkeit zwei Zeügen der wahren Methode.

Freilich ist, wie wir behaupten zu können glauben, der heilige Augustin genauer und bestimmter als Platon. Platon ist manchmal zweideütig in der Bezeichnung des Ausgangspunktes der dialektischen Vernunft. Was er den Ausgangspunkt — *ὑποθεσις* — oder den Stützpunkt des Gedankens — *ἐπιβασεις και ὁρμας* — nennt, um sich zu dem Princip, welches der Ausgangspunkt nicht in sich schließt — *ἐπ' ἀρχην ἀνυποθετον ἐξ ὑποθεσεως ἰουσα* — aufzuschwingen: dieser Punkt ist bei ihm nicht immer klar die sichtbare Welt. Man sieht durchaus nicht, daß dieser Ausgangspunkt die Seele selbst ist. Oft hingegen scheint er zu verstehen zu geben, daß man sich rein und schlechthin von der Erde abwenden müsse, um die Sonne ganz allein zu betrachten. Dafür ist hierin der heilige Augustin ganz und gar vollständig und bestimmt; er sagt, daß die Vernunft, will sie anders zur Betrachtung der göttlichen Dinge gelangen, Stützpunkte, Stufen — quaesivit gradus —, einen sicheren Weg suchen muß mitten durch das, was sie zuvor errungen, um nicht von der Höhe herabzustürzen — ne de alto caderet —. Und er erklärt, daß diese Stützpunkte in der Betrachtung der Welt gegeben sind, und was meines Wissens niemals so trefflich gesagt worden ist, als vom heiligen Augustin: er behauptet, daß man diese Stützpunkte mit Maß ansehen müsse, mit einem freien und unbehinderten Blicke — aciem parce detorsit —, so daß man sich dabei nicht verhüllt, sie nicht allein ansieht, sondern sie mit dem Urbilde vergleicht, um der göttlichen Welt gegenüber, von welcher die sichtbare Welt das Abbild ist, ihre Aehnlichkeit und ihren Unterschied zugleich aufzufassen.

Gerade diese Unbestimmtheit der platonischen Methode in diesem Punkte hat dem Aristoteles Anlaß gegeben, sie anzugreifen als eine, die zu nichts Wirklichem und nur zu Abstractionen, zur abstracten Einheit des leeren Seins führt, während unsere Methode, sagt Aristoteles, d. h. jene Methode, welche von den physischen Dingen ausgeht, um uns zu dem zu erheben, was über denselben liegt, uns außer und über der Natur eine wirkliche, nicht eine abstracte und leere Wesenheit erzielt.

Unserer Meinung zu Folge hat Aristoteles Unrecht, wenn er hier den Platon verurtheilt; aber wahr ist, daß Platon über diesen Punkt sich zu wenig erklärt hat. Der heilige Augustin erklärt ihn.

Es folgt nun etwas, worin Augustin unvergleichlich hoch über Platon steht, nämlich in der Analyse, in der Bestimmtheit, in der philosophischen und wissenschaftlichen Entwicklung. Es handelt sich um das von Platon so genannte Göttliche in der Seele, um das δαιμονιον, das Gott Jedem von uns gibt und das die Spannfeder des dialektischen Verfahrens ist.

Wir werden diese Ueberlegenheit begreifen, indem wir den Wanderweg der Vernunft verfolgen, wie er vom heiligen Augustin gezeichnet wird.

VI.

Unsere Voraussetzung ist: Ausgehend von der sichtbaren Welt ist die Vernunft bis zu jener Stufe der geistigen Welt vorgedrungen, wo die geometrischen, logischen, nothwendigen, absoluten, ewigen Wahrheiten sind, die nicht Gott, sondern nur durch sein Licht erkennbar sind. Die Vernunft begreift das; sie begreift, daß diese göttlichen Abspiegelungen, diese ewigen Schatten nur Schatten der göttlichen Sonne sind; sie will diese Sonne sehen.

Was drängt sie nun nach Platon, diese Sonne zu suchen? Das Göttliche, das in uns ist, jener göttliche Geist, jener göttliche Theil unserer Seele, jener Punkt und jene Wurzel der Seele

— ῥίζαν —, bei welcher Gott uns berührt und an sich fesselt, — ein göttliches Geschenk, das die Einen anwenden und entwickeln und das sie zur Betrachtung Gottes führt; das aber die Anderen in der Begierlichkeit und durch Hochmuth ersticken.

Der heilige Augustin sagt das Nämliche, aber mit welch' überschwänglicher Fülle und mit welch' klarer Genauigkeit!

Für ihn gibt es einen Gott, gibt es eine Seele. Gott ist in der Seele, die Seele fühlt ihn.

Dies ist die reine und einfache Wahrheit, die alles erklärt.

Der heilige Augustin sieht nicht bloß, wie Platon, die Seele in ihrer Wurzel an Gott gebunden. Er sieht zwischen der Seele und Gott ein noch viel engeres Verhältniß. Gott ist im innersten Punkte des Herzens — intimus cordi —; er ist das innerste Gut der Seele — hoc bonum habet intimum —; [36]) es ist Gott, der sie leben macht, als wäre er ihr Lebenssaft — ipsius Dei praesentia vegetatur —. [37]) Die vernünftige Seele hat kein Leben, kein Licht, keine Seligkeit, außer von der Substanz Gottes selbst — animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei —. [38]) Die Seele muß in Einem fort von ihm Sein und Vollendung empfangen, indem sie ihm anhangt — semper ab illo fieri semperque perfici debemus inhaerentes ei —. [39]) Sich von Gott entfernen heißt für die Seele soviel, als ihr Innerstes wegwerfen — intima projicere id est longe a se facere Deum — [40]): es heißt leer und eitel werden und immer weniger und weniger sein — inanescere, minus minusque esse —. [41])

Dies der innerste und nothwendigste Contact Gottes mit der Seele. Gewahrt dies aber unsere Seele? Fühlt sie ihn? Mit anderen Worten: hat sie den göttlichen Sinn? Ja; ob-

---

36) *De Musica,* lib. VI, cap. XIII, 40.

37) Ibid.

38) *In Joannem Tract.,* XXIII, 5.

39) Ibid.

40) *De Musica,* lib. VI, cap. XII, 10.

41) Ibid.

gleich durch den sinnlichen Hang von Gott entfernt, fühlt sie immer den Zug des höchsten Gutes mittelst einer Art verborgenen Gedenkens — per quandam occultam memoriam, quae in longinqua progressam non deseruit —;[42]) es gibt auch eine Spur der höchsten Einheit, die in uns lebt und uns beunruhigt — vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam —.[43]) Obgleich gefallen, sind wir darum nicht von der ewigen Quelle getrennt — nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus —.[44]) Deswegen hören wir in Mitte der Zeit nicht auf, die Ewigkeit zu suchen — ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem quaereremus —.[45]) Wären wir nicht an sie gebunden, wir würden sie nicht suchen — unde nisi penderemus, hic ea non quaereremus —.[46]) Alle suchen hier unten: Alle haben also diese Art der Gotteserkenntniß und des Gottesgedenkens — nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum —.[47]) Es ist dies eine Art eingeprägter Begriff des höchsten Gottes — impressa notio ipsius Boni —;[48]) es ist dies eine Art innerer Sinn — interior nescio quae conscientia —.[49])

Die Seele ist, weil Gott ist, weil er sie schafft, erhält und trägt; weil Gott die Seele berührt und die Seele ihn fühlt; gerade dadurch lebt die Seele, erkennt und will sie, und ist ohne Aufhören in Unruhe unter dem Zug des höchsten Gutes und der höchsten Wahrheit. Sie trägt in sich das absolute Sein, die Wahrheit selbst, das Gute selbst, und sie hat davon ein gewisser Maßen nothwendiges Gefühl. Dies nannte Platon Gedenken. Der heilige Augustin gebraucht dieses Wort ebenfalls, versteht es aber anders: für ihn ist dieses Gottesgedenken eine Art Gottesbewußt-

42) *De Trinitate,* X, III, 315.
43) *Confess.,* lib. I, cap. XX, 31.
44) *De Trinitate,* IV, 1, 2.
45) Ibid.
46) Ibid.
47) *Confess.,* X, 22.
48) *De Trinit.,* VII.
49) *Lib. de util. cred.,* cap. XVI.

sein, ein Gottessinn, der von der Gegenwart Gottes herkömmt: der heilige Augustin entschleiert dadurch die erhabenste der Wahrheiten, die Platon selbst nicht zu glauben wagte, weil sie noch zu groß war für seinen erhabenen Geist.

Die Seele fühlt also Gott; sie fühlt ihn, sobald irgend ein Object sie wach ruft; denn da alles Abbild Gottes ist, erweckt alles irgend einen Sinn des Urbildes. Aber dieser wach gerufene Sinn macht alsbald das begreifen, was jedem Dinge fehlt, das, worin es ähnlich, das, worin es verschieden ist, und die Seele beurtheilt den unendlichen Abstand des unvollkommenen und veränderlichen Abbildes von der unveränderlichen Vollkommenheit des Urbildes. Sie beurtheilt die Geschöpfe, „indem sie bei jeder „sichtbaren Schönheit das sieht, was sie von Gott nachahmt, und „das, was sie von ihm nicht nachahmen kann.“ 50)

Wenigstens soll dies und kann dies die Seele. Thut sie es aber auch in Wirklichkeit? Sieht Jeder von uns Gott in den Geschöpfen? Gewiß nicht. Aber warum?

„Warum sagt diese sichtbare Schönheit nicht allen das Nämliche?“ 51)

„Die Thiere sehen sie; aber sie können sie nicht fragen; denn „in ihnen ist die Vernunft nicht zur Richterin bestellt über das, „was die Sinne hinterbringen.“ 52)

„Aber die Menschen können sie fragen, um durch das, was „gemacht ist, den unsichtbaren Gott zu erkennen und zu schauen. „Statt dessen werden sie durch die Liebe zu diesen Dingen Sklaven, und Sklaven können nicht Richter sein. Jene Schönheiten „geben nur denen Red' und Antwort, welche Richter sind. . . . . „Diejenigen verstehen, welche die äußerlich vernommene Stimme

---

50) Et quid imitaretur corporum species et quid implere non posset *De vera Relig.*, XXXII, 40.

In quantum non implent illud, quod convincuntur imitari. *De vera Relig.*, XXXIV, 64.

51) Cur non omnibus eadem loquitur? *Confess.*, lib. X, cap. VI, 10.

52) Animalia vident, sed interrogare nequeunt: non enim praeposita est in eis, nuntiantibus sensibus, judex ratio. *Ibid.*

„mit der innerlichen Wahrheit in Berührung setzen.“ [53]) Es sind dies die gereinigten Seelen, die, weil der sichtbaren Welt durch die Liebe nicht unterthan, sie mit einem freien Blick betrachten, sie beherrschen und richten.

Diese Seelen nehmen dann die Erde zum Fußschemel und steigen höher: wieder frei geworden, kommen sie zu sich selbst und kehren auf ihre Vernunft zurück — regressus in rationem —. Sich selbst zurückgegeben und fern von den Mißbraüchen des aüßerlichen Sinnes, finden sie in sich den innerlichen Sinn, den göttlichen Sinn — sensus animae —; sie erkennen sich mehr und mehr als unvollkommen und veränderlich, je lebendiger sich der göttliche Sinn in ihnen entfaltet. Ohne noch Gott zu kennen, begreifen sie wohl, daß sie nichts erkennen, weder Welt noch Seele, das ihm zu vergleichen wäre — qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile —. [54])

Eingekehrt in ihre Vernunft urtheilt die Seele unverzüglich, daß das Licht, welches die Vernunft erleüchtet, und in welchem sie alles das, was in ihr ist, sieht, nicht sie selbst ist — spectamina illa non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur —.

Die Seele sucht also die Quelle dieses Lichtes, in welchem sie alle diese Schatten sieht. Hier aber steht für Platon und seine ganze Philosopie der Markstein. Jene von Platon's Schülern, die, bei diesem Punkte angelangt, mittelst der Philosophie weiter gehen wollten, haben einen falschen Weg eingeschlagen, sie gehen den Weg der Wahrscheinlichkeit, nicht mehr der Wahrheit.

Darüber hinaus kömmt eine ganz andere Ordnung der Dinge, ein anderes Leben, eine andere Welt, — jene Welt, welche das Christenthum die übernatürliche nennt. Dahin kann man nicht

---

53) Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt intellecta conspiciantur; sed amore subduntur, et subditi judicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus, nisi judicantibus. . . Hi intelligunt, qui ejus vocem acceptam foris, intus cum veritate conferunt. *Confess.*, I, 295.

54) *Soliloq.*, lib. I, cap. II, 7.

mit der Philosophie allein [55]) dringen; man geht in sie ein mittelst einer wirklichen Wiedergeburt, mittelst einer radicalen Heilung, die der Seele gestattet, sich ganz und ungetheilt zum Lichtquell des Tages zu wenden, und nicht bloß zu den Gegenständen, die der Tag beleüchtet. Und das ist die Wiedergeburt, die auf jenen Tod folgt, von dem Sokrates und Platon redeten, wenn sie sagten: Philosophiren heißt sterben lernen.

Platon hat also diese Dinge geahnt und er spricht von ihnen; aber das Christenthum allein kann sie bewerkstelligen; der heilige Augustin erklärt sich darüber, wie folgt.

VII.

Gott ist in uns als Kraft, als Licht, als Liebe; wir fühlen ihn. Aber dieses natürliche Gefühl der Seele, das durch die Gegenwart Gottes Allen verliehen ist, ist Anfangs nur ein vager und unbestimmter Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, dem die Seele nicht Folge geleistet hat. Einige sehr unvollkommene Folgeleistungen, gegenüber diesem Zuge, erheben sie auf die bereits bezeichnete Höhe. Es bedarf einer entschiedenen Folgeleistung, die Gott unaufhörlich heischt, die das Werk Gottes in uns und mit uns, die die Wiedergeburt und das neüe Leben ist. Ist die Seele in dieses andere Leben eingegangen, so glaubt sie das Sein, hofft die Wahrheit und will das Gute. Ihre drei natürlichen Fähigkeiten setzen sich unter dem Einflusse ihres höchsten Objectes und ihres übernatürlichen Lebens wirklich in That und Leben um; der verschlossene Born unseres Wesens, den wir selbst nicht kennen, mündet ein in das ewige Sein durch den Glauben; die Erkenntniß Gottes mündet ein in das Licht Gottes durch die Hoffnung; der Wille mündet ein in den Willen Gottes durch die Liebe. „Ohne diese drei Dinge ist keine Seele in der Art geheilt, daß sie

---

55) Ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum velut in longinquo radiante perstringitur, pervenire non possunt. *Ibid.*, 4.

„ihren Gott schauen könnte — Sine tribus istis anima nulla „sanatur, ut possit Deum suum videre —.“ [56])

Ja geheilt muß sie werden, auf daß sie schaue! Dieses Schauen ist noch die Vernunft, aber die befreite und klarschauende Vernunft; dieses richtige Schauen, dieses vollständige Schauen, dem die Vision in der That folgt, ist eine Tugend. Dieses Schauen, diese Tugend erreicht Gott selbst. Auf daß sie schaue! „Das Schauen „der Seele ist die Vernunft; aber nicht jedes Auge, das schaut, „sieht auch schon; das wahre und rechte Schauen, jenes, welches „sieht, ist eine Tugend. Ja die wahre Vernunft, die rechte Vernunft ist Tugend. Der Blick der gereinigten Seele wendet sich „also zum Licht, wenn diese drei Dinge in uns bleiben: der Glaube, „der glaubt, daß das Object des Schauens Glück bringt, wenn „man es sieht; die Hoffnung, die weiß, daß das Schauen sehen „wird; die Liebe, welche sehen und genießen will. Auf das „Schauen folgt die Anschauung Gottes selbst, und diese „ist das Endziel des Schauens; nicht als ob dieses nicht „mehr wäre, sondern weil es nichts mehr hat, wohin es sich wende; „und das ist in Wahrheit vollkommene Tugend, die zu ihrem „Ziele gelangt, eine Tugend, auf die das selige Leben folgt. „Die Vision selbst aber ist jenes Erkennen, das in der Seele „ist, das aus dem Erkennenden und dem, was erkannt wird, „besteht.“ [57])

---

56) *Soliloq.*, lib. I, cap. VI, 12.

57) ..... Aspiciat. Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur, ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus, quamvis jam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat, ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; charitas, qua videre perfruique desideret. Jam aspectum sequitur *ipsa visio Dei, qui est finis aspectus;* non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat, quo se intendat; *et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum,* quam

Diese Worte sind Worte tiefster Tiefe und bestimmtester Wahrheit. Sie berühren und sie lösen die Frage über das Verhältniß der Philosophie und der Religion, der Vernunft und des Glaubens.

Doch fahren wir weiter. Wenn die Vernunft an ihrem Ziele ist — ratio perveniens ad finem suum; *τελος της πορειας* —, dann beginnt in Wahrheit die lebendige, wirkliche und thatsächlich erlebte Erkenntniß Gottes, jene Erkenntniß, welche der heilige Augustin ausdrücklich „experimentalem Dei notitiam“ nennt; ein kräftiger Ausdruck, den der heilige Thomas von Aquin citirt und adoptirt. Dann allein entfalten sich die inneren Sinne der Seele für Gott; man wird Herr der übrigen Sinne, weil der innere Sinn über sie herrscht; und hinwider entfaltet sich dieser Sinn selbst, weil man Herr ist über die anderen Sinne. Dann auch „sammeln wir uns und finden uns zurecht in der Einheit, von „welcher wir in die Weltdinge hinausgefluthet waren — per „continentiam colligimur et redigimur in unum, a quo in multa „defluximus —.“ [58]) Der heilige Augustin steht bei diesem Punkte und geht in den Besitz des inneren Lebens der Seele ein, wenn er ausruft: „Endlich ist mein Leben lebendig und Gottes voll — „viva erit vita mea totaque plena te —.“ [59]) Dann ruft er die Quelle seines Lebens an, jenes Lebens, das er besitzt und berührt, das er sieht, dessen göttlichen Geschmack er kostet, dessen himmlische Wohlgerüche er empfindet: — sie ruft er also an: „Gar spät habe ich Dich geliebt, Du alte und neüe Schön„heit, gar spät habe ich Dich geliebt! Du warst immer in mir, „und ich war draußen außer mir; und ich suchte Dich außer mir; „und indem ich mich in diese von Dir geschaffenen Schönheiten „stürzte, habe ich meine eigene Schönheit verloren. Sie hielten mich

---

beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur. *Ibid.*, 13.

58) *Confess.*, lib. X, cap. XXIX, 40.

59) *Ibid.*, cap. XXVIII, 39.

„fern von Dir, diese Schönheiten, die nicht wären, wenn sie nicht „in Dir wären. Du hast mich gerufen; Du hast nach mir ge„schrieen; Du bist meiner Taubheit Herr geworden. Du hast „geleüchtet, hast geglänzt, und Du hast triumphirt über meine „Blindheit. Du hast mich Deine Wohlgerüche kosten lassen; ich „habe aufgeathmet und athme für Dich; ich habe Dich gekostet; „ich habe Hunger und Durst nach Dir. Du hast mich berührt „und es brannte mein Herz nach Deinem Frieden." [60])

VIII.

Wir haben die Methode in ihrem Darleben und dann die Theorie der Methode kennen gelernt. Gehen wir an die Resultate.

Wiederholen wir es; die philosophischen Resultate des heiligen Augustin über die Natur Gottes sind vollständig, strenge, erschöpfend, ohne daß ein Irrthum, eine Zweideütigkeit oder Unentschiedenheit sich beigemischt findet. Hier ist christliche Philosophie. Hier ist die Wissenschaft, von der einer unserer weisesten Lehrer spricht; „die," wie er sagt, „göttlich und menschlich zugleich, und darum so recht die wahre Wissenschaft der Christen ist." Es handelt sich um jene menschliche Wissenschaft, welche von einem göttlichen Wissen erleüchtet ist und von deren Existenz uns der heilige Thomas von Aquin einen Begriff gibt mit folgenden Worten: „Das göttliche Wissen Christi löschte sein menschliches Wissen nicht „aus, sondern erhöhte es."

---

60) Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. Et ecce intus eras, et ego foris et ibi te quaerebam, et in ista formosa, quae fecisti deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splenduisti, et fugasti caecitatem meam. Fragrasti et duxi spiritum et anhelo tibi. Gustavi; et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. *Confess.*, lib. X, cap. XXVIII, 39.

Wenn man also lediglich nur den Fortschritt der rationellen Theodicee, die rein menschliche und nicht die theologische Seite der Wissenschaft ins Auge faßt, so muß man nicht bloß von dem Uebergang einer fast ausschließlich speculativen Erkenntniß in eine Erkenntniß, die thatsächlich erlebt und speculativ zugleich ist, Act nehmen, sondern auch von einer größeren Bestimmtheit in Hauptpunkten, die übrigens alle in Einem zusammenlaufen, nämlich in der Idee des Unendlichen.

Die Alten hatten keine klare Idee des Unendlichen, die Neüeren haben diese Idee; das Christenthum hat sie durch seinen Einfluß entfaltet.

Pythagoras taüscht sich der Maßen in diesem Punkte, daß er folgende von Aristoteles angeführte Kategorien aufstellt: auf der *einen* Seite *das Endliche*, *das Vollendete*, *das Gute* rc.; auf der *anderen* Seite *das Unendliche*, *das Unvollendete*, *das Böse* rc. „Endlich" hieß bei ihm soviel, als „beendigt", und „unendlich" soviel als „unbeendigt". Er hatte keine Idee von dem bestimmten, vollendeten, vollkommenen Unendlichen, d. h. mit einem Worte, keine Idee *des Unendlichen*, das er mit dem *Unbeendigten* verwechselte.

Platon schwankt manchmal in Hinsicht auf diesen Punkt. Gleichwohl bemerkt er zwischen Gott und den Geschöpfen einen solchen Unterschied, daß er Gott „den absolut Seienden — τῳ „παντελως ὀντι —" nennt und die Geschöpfe „das immer Werdende, „das niemals ist — και μη ὀντα —". Dies involvirt die Idee des Unendlichen; aber nicht ohne eine Zweideütigkeit. Haben die Creaturen das Sein oder haben sie es nicht? Platon, wie es scheint, erklärt sich mehr für das Letztere, und in Ermangelung einer hinreichend hohen Idee des Unendlichen muß er es. Denn da er wohl fühlte, daß das Sein Gottes und das Sein der Geschöpfe unvergleichlich sind, so sagt er, um Gott groß zu machen und ihn unvergleichlich hinzustellen, daß die Creaturen das Sein nicht haben.

Aristoteles schließt in seiner Idee von dem unbeweglichen Beweger, und besonders von dem Princip, das *reiner Act* ist, die Idee des Unendlichen ein; und gleichwohl begreift er dieses

Unendliche noch nicht vollständig; ihm leüchtet nicht ein, daß Gott allenthalben ganz und ungetheilt gegenwärtig ist; er weiß, daß Gott in der Welt ist; aber er glaubt, Gott bilde ein Centrum, und die Geschöpfe erhalten das Leben, das von ihm kömmt, in größerer oder geringerer Fülle, je nach ihrem physischen Abstand von diesem Centrum. Manchmal übrigens gibt er die ungenauesten Begriffe von dem metaphysischen Unendlichen.

Was aber insbesondere darthut, wie wenig die Alten die Idee des Unendlichen hatten, das ist ihr Unvermögen, eine unendliche Macht zu fassen, mit anderen Worten, eine Macht, die aus nichts schaffen kann. Haben wir nicht gesehen, daß Aristoteles, der doch ganz und gar sagt, daß die Welt das Werk Gottes ist, sie als ewig voraussetzt, und daß auch Platon eine ewige Materie annimmt? Weder der eine noch der andere erkannte jenes strenge, selbst heützutage noch wenig begriffene Princip: Das unendliche Sein ist unendlich nach allen Seiten, das endliche Sein ist endlich nach allen Seiten. Daraus folgt, daß das endliche Sein endlich in der Dauer ist; folglich ist es nicht immerdar gewesen, sonst würde es schon jetzt eine unendliche Dauer haben. Die Alten hielten fest an dem Satze: Aus nichts wird nichts. Und dies ist auch wahr, wenn es keine unendliche Macht gibt. Wenn es aber eine unendliche Macht gibt, so besteht die Unendlichkeit der Macht eben darin, daß sie schaffe, d. h. was nicht ist oder aus dem Nichts hervorbringe.

Alles dieses ist nun von den ersten Zeiten der christlichen Theodicee an kund. Der heilige Augustin entwickelt es und vermeidet dabei alle Irrthümer und alle Zweideütigkeiten.

Weit entfernt, mit Pythagoras das Unendliche und das Unvollendete, zwei sich gerade entgegengesetzte Dinge zu verwechseln, sagt er von der Weisheit Gottes, daß sie unendlich ist: „Es ist „offenbar, daß das Maß und die Form aller Dinge von ihr „komme, und daß man sie ganz treffend unendlich nenne, unend„lich nicht der zeitraümlichen Ausdehnung nach, sondern ihrer

„Macht nach, die über alles menschliche Denken hinausliegt.“ [61]) Und er fügt dieses aüßerst tiefe Wort hinzu: „nicht daß diese „Weisheit etwas Unförmliches wäre wie ein Körper, der keine „festen Umrisse hat.“ [62]) Er erklärt bereits mit diesen Worten, worüber man heützutage noch disputirt, daß das Unendliche in keiner Weise das Unbestimmte sei.

An der nämlichen Stelle und während er ganz und gar sagt, daß Gott nicht unendlich in raümlicher Ausdehnung sei, behauptet er, daß er überall und ganz und ungetheilt gegenwärtig sei, und er hat über diesen Punkt den bestimmten und erschöpfenden Satz [63]): „Er ist überall und ganz und ungetheilt „gegenwärtig, wie die Wahrheit selbst, die in Wirklich-„keit Gott ist.“ Der heilige Augustin unterscheidet bereits den doppelten Sinn des Wortes „unendlich“; wovon der eine wirklich das Unendliche, der andere ganz uneigentlich das Unbestimmte bedeütet, die zunehmende Größe, von der man weder das Ende, noch das Ganze hat. Der uneigentliche Sinn ist jener, den man bei der physischen Größe anwendet; der andere bezieht sich auf die geistige Größe Gottes. „Mit ganz anderem Rechte wird „ganz genannt, was unkörperlich ist, weil es als raümlich unbe-„grenzt erkannt wird, so daß man es ganz und unendlich „nennen kann: ganz, weil ihm nichts abgeht, unendlich, weil „es nicht von raümlichen Grenzen umschrieben wird.“ [64])

---

61) Manifestum est enim omnium rerum descriptionem et modum ab illa fieri, eamque non incongrue dici *infinitam*, non per spatia locorum, sed *per potentiam* quae cogitatione humana comprehendi non est.

62) Neque quod *informe* aliquid sit ipsa sapientia. Epist. CXVIII, cap. IV, 24.

63) Deum non distendi aut diffundi per locos, neque finitos neque infinitos, quasi in aliqua parte major sit, in aliqua minor, sed *totum ubique esse praesentem, sicut veritatem* cujus nemo sobrie dicet partem esse in loco, et partem in illo, quoniam veritas utique Deus est. *Ibid.*, 23.

64) Et aliter dicitur totum, quod incorporeum est; quia sine finibus locorum intelligitur, *ut et totum et infinitum dici possit:* totum propter integritatem, infinitum, quia locorum finibus non ambitur. *Ibid.*

Was den unvergleichlichen Abstand Gottes von den Geschöpfen betrifft, so kann er ihn vermöge der genauen und klaren Idee des Unendlichen erfassen, ohne darum das Geschöpfliche zu vernichten. Warum? Weil das unendliche Sein von der Art ist, daß das endliche Sein, obgleich es in Wirklichkeit etwas ist, dennoch im Vergleich zum Unendlichen nicht ist, — ein strenges und heützutage von der Wissenschaft anerkanntes Princip. Die Geometrie und Algebra stellen folgenden Satz auf und müssen ihn aufstellen: Eine auch noch so große Größe zum Unendlichen addirt, addirt nichts; ferner „Eine noch so große Größe, verglichen mit dem Unendlichen, ist Null. 65) Dies drückt ein Text der heiligen Schrift aus: „Mein Sein ist wie „das Nichts, im Vergleich zu Dir, o mein Gott." 66) Das Nämliche sagt der heilige Augustin: „Wozu mit dem Unendlichen ein „endliches Ding vergleichen, wenn es auch noch so groß sein „mag?" 67) Und anderswo, wenn er den Text erklärt: „Ich bin, „der da ist," sagt er: „Gottes Sein ist der Art, daß alles, was ge„schaffen worden, mit ihm verglichen, kein Sein ist; die Geschöpfe, „mit Gott nicht verglichen, haben ein Sein in Wirklichkeit, denn „sie sind durch ihn; aber mit Gott verglichen haben sie kein Sein. „Denn das wahre Sein ist das unveränderliche Sein, und Gott „allein ist unveränderlich." 68)

Nichts ist richtiger und bestimmter als diese Worte.

Sucht man endlich im heiligen Augustin seine Ideen über den Ursprung der Dinge, über die Schöpfung und das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen und der Geschöpfe zu Gott auf;

65) Die Algebra stellt folgende von der Geometrie bewiesenen Formeln auf: $\infty + = \infty$, und $\frac{A}{\infty} = 0$.

66) Substantia mea tanquam nihilum ante te. Ps. XXXVIII, 6.

67) Quid appendis cum infinito quantumcunque finitum? *Enarrat.* in Ps. XXXVI, 16.

68) Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea quae facta sunt, non sint. *Illo non comparato sunt,* quia ab illo sunt: *illi autem comparata non sunt:* quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est. Enarrat. in Psalm. CXXXIV, 4.

12 *

so muß man hier insbesondere die bestimmte, klare und strenge Wissenschaft des großen Lehrers bewundern, eine wahrhaft mathematische Wissenschaft des Unendlichen und des Endlichen, sowie ihres wechselseitigen Verhältnisses. Die absoluten, von der Einbildungskraft nicht erfaßten, aber vom mathematischen Calcul bewiesenen Behauptungen haben in seiner mächtigen Seele, die von der Kraft des Glaubens unterstützt wird, um über die Einbildungskraft hinauszuschreiten, bereits Boden gewonnen. Gestützt auf den katholischen Glauben und auch weil die Vernunft es will und die Idee des Unendlichen es beweis't, sagt der heilige Augustin geradeweg: Gott hat alles aus nichts gemacht. Wohlverstanden vermeidet hier der heilige Augustin die Absurdität der Sophisten aller Zeiten, die das Nichts für etwas halten. Er erklärt sich: „Das Geschöpf geht nicht aus der göttlichen Natur, „sondern aus dem Nichts hervor. 69) Ein aus dem Nichts hervorge„brachtes Wesen sein, heißt ebensoviel, als nicht von der Natur „Gottes sein. 70) Wenn man sagt: Gott hat alles aus nichts ge„macht, so sagt man nichts anderes als: Es gab nichts, was seinen „Schaffen zu Gebote stand, und dennoch schuf er, — einzig wei „er wollte." 71) Dies drücken die griechischen Väter also aus: „Er schuf alles Sein aus dem Nichtsein — *τα ὀντα ἐποιησει* „*ἐκ μη ὀντων* —."

Gott hat alles aus nichts gemacht, das ist einer jener absoluten, das Unendliche in sich schließenden und darum unbegreiflichen Sätze, für welche die Einbildungskraft nicht ausreicht; aber in der Metaphysik ist dies eine strenge Wahrheit und in der Mathematik findet man die ganz deütliche Spur davon. Wenn z. B. die algebraischen Formeln uns lehren, daß Null mit einer auch noch so großen endlichen Größe mul-

69) Cum dicitur Deus de nihilo fecisse quae fecit, non dici aliud, nisi quia de se ipso non fecit. *Contra Jul.*, lib. V, XXXI.

70) Hoc est cuique naturae de nihilo factam esse, quod ut naturam Dei non esse. *Ibid.*, XLII.

71) Cum dicitur: Deus ex nihilo fecit, nihil aliud dicitur, nisi non erat, unde faceret, et tamen, quia voluit, fecit. Ad Oros., III.

tiplicirt, Null gibt; so entspricht das dem Grundsatze: ex nihilo nihil, aus nichts wird nichts. Nimmt man aber statt einer endlichen Größe das Unendliche zum Multiplicator, so gestaltet sich die Formel: Null multiplicirt mit dem Unendlichen gibt immer eine endliche Größe.

Ebenso kann keine endliche Kraft schaffen oder aus nichts hervorbringen; aber die unendliche Allmacht kann schaffen oder aus nichts hervorbingen.

Zu seiner Zeit werden wir die wahrhaft wunderbare Theorie der Schöpfung, welche sich beim heiligen Augustin am Ende seines Buches de Musica findet, ans Licht stellen. Diese überraschende Anschauung der Dinge in ihrem letzten Grunde steht übrigens im vollen Einklange mit der Antwort, welche heützutage von der Wissenschaft auf jene große Frage: Was ist die Materie? vorbereitet wird.

Wir weilen nicht länger bei der Gesammtheit der Resultate, die sich uns im heiligen Augustin in Betreff der Natur Gottes darbieten. Diese Resultate sind die Wahrheit selbst, so, wie sie das Christenthum gibt, wie sie die menschliche Vernunft in dessen Lichte begreift, wie sie die neüe Zeit kennt, wie man sie seit dem ersten Jahrhundert der neüen Zeitrechnung den Kindern vorträgt.

IX.

Fassen wir diese Lehre zusammen.

Wie soll man Gott erkennen? Welches ist der Wanderweg der Vernunft von der Blindheit und Unwissenheit an, in welcher wir geboren werden, bis zum Schauen Gottes?

Der erste Weg ist ein sittlicher. Wenige Menschen bedienen sich ihrer Vernunft, um sich zu Gott zu erheben. Man muß die Seele reinigen. Die Seele ist in die Sinne ausgegossen; man muß machen, daß sie zur Vernunft zurückkomme — regressus in rationem —. An die Erde gefesselt steht unsere Seele außer sich und außer Gott: sie kennt weder Gott noch die Vernunft. Vor allem thut der Seele Noth eine unter dem natürlichen Sitten-

gesetz zu vollbringende Reinigung, die sie aus dem Thierischen herauszieht und in den vernünftigen Zustand erhebt. Sie kehre durch einen ersten Kraftstoß gegen die zerstreüenden Sinne in sich ein, und sie wird ihre Vernunft, die Richterin über ihre Sinne, wiederfinden. Aber wenn die Vernunft in sich hineinsieht, so gewahrt sie sich als unvollkommen und veränderlich — quae se quoque in me comperiens mutabilem —. Nun, sich wandelbar und veränderlich erblicken, heißt sich nach dem Unveränderlichen sehnen und es mittelst des Contrastes auffassen — unde nosset ipsum immutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili praeponeret —. Indem also die Vernunft sich selbst richtet, erhebt sie sich über sich selbst und erfaßt sich — erexit se ad intelligentiam suam —. Sie sieht, daß sie aus sich selbst nicht Licht ist, und sucht, welches dieses Licht sei, von dem sie erleüchtet wird — ut inveniret, quo lumine aspergeretur —. So erkennt sie durch den Anblick dessen, was geschaffen ist, das Unsichtbare und Göttliche — tunc invisibilia tua per ea, quae facta sunt, intellecta conspexi —.

Aber wie faßt man beim Anblick dessen, was beweglich ist, das Unwandelbare auf? Wie sucht man also die Ewigkeit in der Zeit selbst — in mutabilibus et temporalibus aeternitatem quaereremus —? Dies geschieht dadurch, daß wir an Gott hängen und an ihn gebunden sind — unde penderemus —; dadurch, daß wir nur so weit leben und sind, als wir an ihm hängen — semper ab illo fieri debemus inhaerentes ei —; dadurch also, daß wir ihn mit einer Art geheimen Gedenkens fühlen — per quandam occultam memoriam —, mit einer Art eingeprägter Idee des höchsten Gutes — impressa notio ipsius Boni —, mit einer Art inneren Sinnes, der uns unabläßig drängt, Gott zu suchen — interior nescio quae conscientia quaerendum Deum .... —.

Dies ist das wahre innere Princip, die Kraft und Spannfeder, die uns zur Vernunft und zu Gott erhebt, ausgehend von der Sinnenwelt, in welche wir versunken waren.

Uebrigens aber, um von den Sinnen zur Vernunft, von der Vernunft zu Gott zurückzukommen, ist nicht erforderlich, den Gebrauch der Sinne zu unterdrücken. Etwas anderes ist der Ge-

brauch der Sinne und ihr Feingefühl, etwas anderes ihr Mißbrauch — aliud est utilitas, vivacitas sentiendi; aliud libido sentiendi —. Im Gegentheil, man muß sich ihrer bedienen, aus ihnen eine Stufe machen, um emporzusteigen. In unseren sinnlichen Empfindungen finden wir die ersten Spuren der Vernunft — tenemus quaedam vestigia rationis in sensibus —; der Verstand findet diese Spuren, sobald er in der sinnlichen Empfindung Zeichen und Bezeichnetes unterscheidet — *aliud* sensus; ... *aliud* per sensum; *pulcher motus, et pulchra motus* significatio —. Auch die Vernunft nimmt die sinnlichen Dinge zu Stufen — quaesivit gradus —, zu Stufen, um sich zu Gott zu erheben — gradus ad immortalia faciendus —. Die Erde, sagt die Schrift, ist der Fußschemel Gottes. Um dieselbe als Fußschemel zu benützen, betrachtet denn die Vernunft die sinnlichen Dinge, aber sie betrachtet dieselben mit Maß — in eos ipsos paululum aciem detorsit —, und achtet weniger den sinnlichen Eindruck an sich, als das, was er enthält — ratio vidit quid inter sonum, et id cujus signum esset, distaret —. Sie thut dies durch ihre mächtige Abstractionskraft — ista potentissima secernendi —. Und welches ist der Sinn der Zeichen der sichtbaren Natur, auf den sie stößt? Sie stößt auf die geometrischen Gesetze, Formen und Zahlen, die in der Welt regieren — intelligebat regnare numeros —. Sie begreift auch, daß diese Gesetze ewig und göttlich sind — reperiebat divinos et sempiternos —. Aber diese Formen und Zahlen, mit einem Worte, diese Gesetze erweisen sich in Wahrheit in den körperlichen Dingen als Schatten und Spuren — in his, quae sentiuntur, umbras eorum potius atque vestigia —; nur in der Vernunft selbst schaut sie die Vernunft als absolut und wahr — quas in se ipsa cogitando intuebatur verissimas —.

Hier also habe ich etwas Ewiges, etwas Absolutes zum festen Anhaltspunkt. Von nun an arbeite ich nicht bloß ins Gerathewohl, um mich zum Göttlichen zu erheben — non temere jam quaerit illa divina —.

Allein schaue ich Gott selbst, wenn ich diese wahren und absoluten Principien, diese Zahlen, Gesetze und Axiome sehe?

Wahrlich, daran fehlt viel. Wäre es Gott, so würde mich dieser Anblick mit Freüde erfüllen — tantum gauderem, quantum Deo cognito —. Es waltet zwischen diesen Wahrheiten und der heiligen Majestät Gottes der ganze Unterschied, wie zwischen Erde und Himmel und wie zwischen der Sonne und den beleüchteten Gegenständen — quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplina vera et certa differre —. Wie wir diese Wahrheiten sehen, sind sie nicht Gott; sondern sie sind Vernunftbilder — spectamina —, die von der Sonne Gottes in uns beleüchtet sind. Es gibt also eine erste Welt, die der Sinne, und eine zweite, die des Geistes, und über den beiden steht der Vater der Welten — duos mundos et ipsum parentem universitatis —.

Die Vernunft schreitet von der Welt der Sinne zur Welt des Geistes auf den eben bezeichneten Stufen; aber um Gott selbst zu schauen, muß die Vernunft sich umwandeln, und Tugend werden. Sie wird Tugend, wenn sie eine gesunde und vollkommene Vernunft wird — est enim virtus vel recta vel perfecta ratio —. Sie wird Tugend, wenn sie zu ihrem letzten Endziele gelangt — haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum —. Welches ist dieses Endziel? Nichts anderes, als das Schauen Gottes — ipsa visio Dei, quae est finis aspectus —. Das ist übernatürlich und Wirkung der dreifachen Tugend, die Gott gibt: des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, — drei Tugenden, ohne welche keine Seele dermaßen geheilt werden kann, daß sie Gott zu schauen im Stande ist — Fides, Spes, Charitas ... sine tribus istis anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre —. Gott schauen, — das ist das letzte Endziel der Vernunft in der mit Gott geeinigten Seele: dieses Schauen ist die Einigung der schauenden Seele mit Gott, dem Geschauten — intellectus ille, qui conficitur ex intelligente et eo, quod intelligitur —.

Dieser ganze Wanderweg ist die Frucht einer fortgesetzten Reinigung der Seele. Es ist klar, daß die Seele, welche sich von Gott abkehrte und mit Ausschluß des Lichtes Gottes ihr eigenes Licht suchte, nur auf Finsterniß stoßen würde — anima

si ad lucem suam attenderit, tenebratur; si ad lucem Dei, illuminatur —. Je mehr die Seele, abgekehrt von dem Lichte der Gerechtigkeit, sich absucht, desto mehr entfernt sie sich vom Lichte und sinkt in den Abgrund der Finsterniß — anima avertens se a luce justitiae, quanto magis quaerit, tanto plus a luce repellitur, et in tenebrosa repellitur —.

Dieses ist nach dem heiligen Augustin der Wanderweg der Vernunft zu Gott hin.

Es erhellt genugsam, daß dieser Wanderweg der Vernunft die ganze Philosophie: die Logik, die Moral, die Wissenschaft der Seele und die Wissenschaft Gottes in sich begreift.

Auf diese Weise wollen wir den denkenden Geistern, die uns zu folgen geneigt sein werden, die Philosophie in ihren großen Grundzügen von vorne herein darlegen. Unser Streben geht dahin, die Gedanken aller Weisen ersten Ranges gleichsam vor Jedermanns Augen aufleben zu lassen. Ihr Einklang bildet ein Lehrsystem von menschlicher Auctorität ohne Gleichen. Allein es handelt sich hier nicht bloß um Auctorität; es handelt sich um Erkenntniß, um klare Einsicht. Ich verlange darum für diese Auctoritäten nichts, als Aufmerksamkeit und Achtung. Diese achtungsvolle Aufmerksamkeit auf das Wort und Zeügniß der erhabenen oder heiligen Geister, die mehr als andere die Wahrheit gesucht und geschaut haben, wird den Blick bald auf diese Wahrheit selbst richten, auf die Wahrheit, die sie alle geschaut haben, die sie alle beschreiben, indem sie in ihren herrlichen Zeügnissen übereinstimmen und sich ergänzen. Nach und nach werden ihre Worte dahin führen, daß man das geistige Object selbst sieht, welches sie in ihren Darstellungen betrachten. Oder vielmehr, wie uns der heilige Augustin sagt: Der Herr, der sie erleüchtete, der einzige Herr und Meister aller Menschen, der in uns ist, wie er in ihnen war, wird uns den Sinn der von seinen vorgerückteren Schülern ausgesprochenen Worte erschließen. Wir werden im Lichte selbst die Gewißheit sehen, gleichwie auch die Lücken ihres Systems und des unsrigen.

X.

Wir haben — freilich unvollkommen — die Philosophie des heiligen Augustin auseinandergesetzt. Wir mußten aus einer unermeßlichen Fülle auswählen und das Beßte vielleicht unberücksichtigt lassen. Aus dem lebendigen Strome seiner Gedanken haben wir einige losgerissene Züge ausgehoben, die, für sich allein stehend, ihre Wärme verlieren. Vielleicht haben wir noch Schlimmeres gethan: wir haben einige Ergüsse seiner liebenden Seele von ihrem Orte und ihrer passenden Stellung hinweggesetzt, und wenn jetzt diese Ergüsse zum Ohre eines Solchen gelangen, der nicht liebt, der nicht glaubt, der nicht hofft, können sie nicht verstanden werden. Ein mit dem Lebenskampfe nicht vertrautes Herz, ein Herz, welches das Leben der erhabensten und heiligsten Liebe nicht gelebt hat, kann den heiligen Augustin nicht begreifen. Wie mag es erst mit einem eitlen, unreinen und verkehrten Herzen stehen? Ohne den Gottessinn, der sich in der Seele des Heiligen entfaltet, sollte ich das begreifen, was dieser mir fehlende Sinn ihn von Gott sehen, fühlen, kosten, hören, berühren läßt? Spricht er mir von der Lichtfülle, den Wohlgerüchen, den Stimmen, dann bin ich wie ein Blinder, dem man den Aufgang der Sonne beschreiben will; ich höre die Worte, die Dinge aber kann ich nicht sehen; die Worte entsprechen nicht dem Leben, das ich kenne, sondern einem Leben, das ich nicht kenne, und wie oftmals bin ich versucht zu sagen: dies sind Worte und nichts weiter!

Man lese den heiligen Augustin in der poetischen Zeit der ersten Jugend; ist die Seele schön, so wird sie sich einiger Maßen angezogen fühlen, weil es nichts Vollendeteres gibt, denn dieses Genie, und weil der geheiligte Saft erhabener Poesie dort allenthalben sprudelt. Aber man wird nichts begreifen von seiner Wissenschaft, weil man keine Wissenschaft besitzt; man wird nichts fühlen bei seiner Liebe, weil man keine Liebe hat, oder weil die Liebe, die man besitzt, anderer Art ist. Nehme man den heiligen Augustin zwanzig Jahre später, wenn der Geist sich entwickelt

hat, — denn ist dieser erstickt, dann greift man ohnehin nicht nach ihm, — man lese ihn wieder, nachdem man für die Gerechtigkeit und Wahrheit gelebt und gestrebt, gelitten und gestritten hat, dann wird man diesen Geist und diese Seele erkennen, die man nicht erkannt hatte; staunen wird man, daß man gelesen hat, ohne zu verstehen; geschaut, ohne zu sehen. Man wird hinter den Worten das Leben sehen; und hat in uns selbst das Leben gedämmert, hat man in einer glücklichen Stunde die Weisheit besessen, dann findet man von dieser Weisheit und diesem Lichte hier alle Fülle, alle Strahlenergüsse.

Einzig von diesem Gesichtspunkte aus kann man die großartige Philosophie der neüen Welt beurtheilen, deren Platon der heilige Augustin ist; man kann die Aehnlichkeit und den ganzen Unterschied dieser zwei Brudergenies, die jedoch unter verschiedenem Himmel geboren sind, begreifen, und in diesem Unterschiede wird man den hervorstechendsten Zug der Geschichte des menschlichen Geistes erfassen, einen Zug, der, einmal erfaßt, uns endlich zeigen wird, was Philosophie, die wahre, ganze, nutzbringende Philosophie sei.

Das katholische Dogma lehrt uns, daß zwischen dem alten Gesetze Moysis und dem neüen Gesetze Jesu Christi der Unterschied obwalte wie zwischen Gebot und Leben, und daß sich diese beiden Zustände der historischen Religion zu einander verhalten wie Figur und Wirklichkeit. Wer Platon und den heiligen Augustin näher kennt, und wer mit ihnen aufrichtig umgegangen ist, wird gewahren, daß in mehrfacher Beziehung zwischen den beiden Philosophen der Unterschied bestehe, wie zwischen dem alten und neüen Bunde.

Mehrere Kirchenväter vergleichen die griechische Philosophie mit dem alten Gesetze; sie halten sie für eine Art evangelischer Vorbereitung und sehen die wahren Philosophen für Propheten der Vernunft an.[72] Wie nun beim Erscheinen des Christenthums

---

72) Der heilige Clemens von Alexandrien, der heilige Justin. Sieh Melchio Cano, lib. X, cap. IV et VI.

das Evangelium sagt, es sei nicht gekommen, das Gesetz abzuschaffen, sondern es zu erfüllen; ebenso ist es nicht gekommen, die menschliche Frucht des philosophischen Denkens abzuschaffen, sondern sie zur Reife zu bringen. Es wirkt im menschlichen Geiste und seiner unvergänglichen Philosophie genau die nämliche Umgestaltung, welche es in der ewigen und allgemeinen Religion des Menschengeschlechtes wirkt.

Wir haben es gesehen: Plato wollte, erwartete, ahnte diese göttliche Umgestaltung; der heilige Augustin erklärt sie als geschehen; und das urtheilsfähige Auge sieht sie in Wirklichkeit in Platon ersehnt, im heiligen Augustin erfüllt.

Ich wiederhole es, die Grundthatsache in der Geschichte des menschlichen Geistes hat sich erfüllt in der höchsten Fülle. Die Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes — ich spreche nicht von der Theologie, die davon verschieden bleibt — die Philosophie, sage ich, ist aus der Kindheit ins Mannesalter übergetreten.

Von den beiden Gebieten der Geisteswelt, welche von allen erleüchteten Geistern unterschieden worden sind, hatte der menschliche Geist den Besitz des einen und in Folge eines gewissen Ahnens Sehnsucht nach dem anderen; nunmehr besitzt er beide.

Es gibt in der Welt der geistigen Erkenntniß, wiederholen wir es mit Platon, zwei Gebiete; zuerst das Gebiet Gottes, und dann jenes der göttlichen Abspiegelungen, der Schatten von dem, was ist, der nothwendigen, ewigen, absoluten Wahrheiten, die aber nicht Gott sind.[73]) Platon nun ist unter allen Menschen

---

73) Nach unserem unmaßgeblichen Dafürhalten sagen wir bezüglich dieser gewichtigen Unterscheidung nichts, was nicht auf die Lehre des heiligen Thomas gegründet wäre, wie dieselbe von Sylvius und Billuart erklärt und in folgenden Texten, die an ihrem Orte werden besprochen werden, enthalten ist: „Duplici veritate divinorum intelligibilium existente, „una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera . . . . „quam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere . . . „ut divina substantia videatur, quid sit. — Huic autem consonat „dictum Philosophi. — Fides est quaedam praelibatio illius cogni-

der alten Welt jener, der am meisten diese Unterscheidung erkannt hat. Platon ist auch so weit vorgedrungen, als es der menschlichen Vernunft im ersten Stadium möglich ist. Er hat alles das gesehen, was im Menschen ist; er ist auf dem Höhepunkt der Seele gestanden: er lehrt, wie dies der heilige Augustin bemerkt, daß das Schauen der Wesenheit Gottes dem Menschen durch

---

»tionis quae nos in futuro beatos facit. — Quoad certitudinem assensus, fides est cognitio, et potest dici scientia et visio. — Fides semper manet in quantum est fundamentum spiritualis aedificii, id est ratione cognitionis, non autem ratione aenigmatis. — Fides potest dici semper manere, ratione visionis Dei succedentis ei in patria. — Per visionem Dei ratio glorificatur. — Inest homini naturale desiderium cognoscendi primam causam ... essentiam Dei. — Naturale est homini quod aliquando videat essentiam Dei. — Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pertingere non potest: alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet, secundum naturam suam, capax est ejus. — Solus homo factus est ad videndum Deum per fidem et spem... Sicut nunc videmus per fidem in lumine, sic videbimus eum in specie, quando erimus in patria.« —

Auch Balmes faßt den wichtigen Punkt ebenso, wenn er sagt: »La distincion entre la intuicion y el discurso esta intimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del Cristianismo.« — „Die Unterscheidung zwischen dem intuitiven und dem discursiven Denken steht im innigsten Zusammenhange mit einem der Fundamentaldogmen des Christenthums“ — (*Fil. fund.*, lib. IV, cap. XI.). Und an einer anderen Stelle: »Cosa admirable! El dogma de la vision beatifica bien examinado, es tambien una verdad que derrama torrentes de luz sobre las teorias filosoficas.« — „Wunderbar! Das Dogma von der visio beatifica ist, wenn es näher geprüft wird, zugleich eine Wahrheit, welche Ströme von Licht über die philosophischen Theorien verbreitet!“ — (*Fil. fund.*, lib. I, cap. IV.)

Uebrigens werden wir erst in der Studie über den heiligen Thomas auf diesen Punkt gründlicher und umfassender eingehen, besonders aber in unserer Abhandlung über das Verhältniß von Vernunft und Glaube, im zweiten Bande.

ein vom Menschen absolut verschiedenes, durch ein absolut göttliches Licht gegeben ist; er weiß, daß dieses Licht Gott, daß seine Quelle das höchste Gut ist; er behauptet, daß unsere Seele fähig ist, zum unmittelbaren und directen Schauen dieses Lichtquells zu gelangen. Und gleichwohl sagt der heilige Augustin von Platon: er hat nur das Abbild Gottes gesehen; er hat den wahren Weg, um zum höchsten Gut zu gelangen, nicht gefunden; er gelangte bis zu den ewigen Figuren des Wahren, nicht zum Wahren selbst; er bewegte sich in jener Wahrheit, die nicht Gott, sondern sein Abbild ist [74]): d. h. Platon hat nicht die zwei Gebiete geschaut, um deren Unterscheidung er wußte; er hat das minder erhabene geschaut und das andere geahnt.

„Etwas anderes ist es, von der waldumwachsenen Bergspitze „aus das Vaterland des Friedens schauen, ohne den Weg zu ihm „finden zu können, und vergebens auf Abwegen umherirren, in „Mitte von Feinden, die uns umlagern und auflauern ....; etwas „anderes, den rechten Weg haben, der dorthin führt." [75])

„Die Platoniker also erkennen in irgend einer Weise die „unsichtbare, unveränderliche und unkörperliche Natur; aber der „Weg, der zu dieser höchsten Glückseligkeit führt, Jesus Christus der Gekreüzigte, dieser Weg scheint ihnen Thorheit; „sie verschmähen es, ihn zu wandeln, und von diesem Augen„blicke an können sie nicht zu jenem Heiligthume des Friedens „gelangen, obgleich ihre Erkenntniß von dessen in die weiteste „Ferne strahlendem Lichte beleüchtet worden." [76])

---

74) Quod sit Filius in forma Patris ... et naturaliter idipsum est ... incommutabiliter unigenitus Filius ... caeterum ... quia de plenitudine ejus accipiunt animae ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur ut sapientes sint .... *Confess.*, lib. VII, cap. IX, 14.

75) Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia, circum obsidentibus et insidiantibus ... et aliud tenere viam illuc ducentem. *Confess.*, lib. VIII, cap. XXI, 27.

76) Quidam vero quid sit natura invisibilis, incommutabilis, incorporea, utcumque jam scientes, et viam, quae ducit ad tantae beatitudinis

Auseinanderzusetzen, welchen Gewinn das Kreüz Jesu Christi der Philosophie gebracht habe, wäre zu weitlaüfig. Die ganze Folge dieses Werkes muß dies, wie wir hoffen, auf wissenschaftlichem Wege zeigen. Hier findet sich die tiefste der philosophischen Wahrheiten, die nicht genug erkannt war. Wie man gesagt hat, daß es zwei Halbscheiden in der Geschichte gebe, die eine jenseits, die andere diesseits des Kreüzes; so muß man sagen, daß es auch im menschlichen Geiste zwei Halbscheiden gibt, die eine jenseits, die andere diesseits des Kreüzes. Diese beiden Halbscheiden gleichen ganz genau den beiden Regionen der Geisteswelt, von denen Platon und alle Philosophen nach ihm reden.

In diesem Augenblicke der Geschichte nun, wo wir schreiben, in Mitte des neünzehnten Jahrhunderts, ist der menschliche Geist offenbar voll von Verwirrung, Aufregung und Widerspruch. Die Geister sinnen, erheben sich, halten inne, drängen sich, schließen sich aus, verdammen sich und fallen über einander her rings um einen Punkt, und der ist das Christenthum. Man schlägt sich rings um das Kreüz her. Die Einen vermessen sich, es umzustürzen, und zur alten Welt, die jenseits des Kreüzes ist, zurückzulaufen; die Anderen wollen es aufrecht halten und in der neüen Welt, die diesseits ist, vorwärts dringen. Inzwischen und während man sich schlägt, verbleibt die Masse der Menschen in der unfruchtbaren Wüste, zwischen dem Lande der Verheißung und Aegypten; zwischen Aegypten, wohin man nicht zurückkehren wird, und dem Lande der Verheißung, wo man unfehlbar einziehen wird. Aber jene, die nicht dahin kommen wollen, werden in der Wüste sterben und uns mit sich fortreißen ins Verderben, bis ein neües Geschlecht aufsteht, das Gott entschieden bereit findet, ihm zu folgen.

Die Männer der Wüste, die Todfeinde der Fortschritte des menschlichen Geistes, sind in der Philosophie jene, die man heützutage **Rationalisten** nennt. Ich nenne Rationalisten Jene, die

---

mansionem, quoniam stulta illis videtur, *quod est Christus crucifixus,* tenere recusantes, *ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum* velut in longinqua radiante perstringitur, pervenire non possunt. *Epist.,* CXX, cap. I, 4.

sich auf die bloße Vernunft stützen in der Weise, daß sie den Glauben und jede übernatürliche Hilfe ausschließen. Wir vertheidigen die Rechte der menschlichen Vernunft, sagen sie. Und wir antworten: Wißt ihr, wohin ihr mit eüerer Vertheidigung der Rechte der menschlichen Vernunft die Philosophie habt zurückfallen lassen? Ich sage nicht unter das siebenzehnte, unter das dreizehnte Jahrhundert, unter das Jahrhundert der Väter; ich sage unter Aristoteles und Platon, weit unter jene schöne griechische Philosophie, die wir halten, und die ihr nicht halten könnt. Ihr habt sie den vorsokratischen Sophisten zugeführt und preisgegeben! Gorgias, Protagoras sind wieder aufgestanden; sie leben, lehren, reden und schreiben. Man hört nur sie; denn eüch, eüch hört man nicht mehr. Ihr, die ihr den Aristoteles, Platon, Cartesius zu halten vorgebt und das Kreüz Christi, den Führer eines neüen Fortschrittes in der Welt der Intelligenz, von eüch stoßt; was thut ihr? Ihr leügnet geradeweg den höchsten, den erhabensten Gedanken Platon's. Er wollte sich zur Sonne wenden, der man erst entgegenharrte, und ihr, ihr wollt, daß man sich abwende von der Sonne, die leüchtet. Das nenne ich den Judaismus in der Philosophie, und diesem Judaismus rufen wir mit dem heiligen Paulus zu: Hebraei sunt, plus ego. Ihr seid für Aristoteles und für Platon; wir sind für sie mehr, als ihr; ihr seid für sie, was die Juden für Moyses; ihr stoßt den zurück, den sie erwarteten. Heißt das Platon aufrecht halten? Das heißt ihn in seinem innersten Wesen vernichten. Es heißt leügnen, was Platon das Endziel des Weges, den Schlußstein des Vernunftprocesses nennt. Es heißt jene ohne Zweifel absoluten, aber inhaltleeren Wahrheiten, welche er die Schatten der geistigen Welt und die göttlichen Abspiegelungen nennt, als höchste Realität annehmen. Es heißt die Dialektik Platon's in diesem Punkte ins Gegentheil umkehren. Und ich will eüch zeigen, daß die einzige rationalistische Philosophie, die heützutage gang und gäbe ist, nichts anderes ist, als die auf den Kopf gestellte platonische Dialektik. [77]) —

---

77) Siehe die Logik, lib. II.

Was thun? wird man sagen. Man muß, wie Platon im heiligen Augustin groß wachsen und vorwärts gehen. Man muß den Unterschied der beiden Gebiete der Geisteswelt aufrecht halten. Man muß wissen, daß das erstere nichts ist, als Schatten und Figur, und nur als Figur und Prophetie des zweiten Bedeütung hat. In das zweite Gebiet muß man, wie Platon sagt, mit ganzer Seele eintreten, d. h. mit dem Herzen, mit dem Leben, mit dem Geiste. Dieser gänzlichen Bekehrung der Seele bedarf es; sie wendet uns von den Schatten, welche man an den Wänden der Höhle erblickte, hin zum Lichte und zu den Gegenständen, welche die Schatten werfen. Man muß von diesem natürlichen Schauen Gottes, das man mittelbar und indirect in den nothwendigen Wahrheiten hat, zu jenem anderen Schauen Gottes, zu jenem directen, unmittelbaren übergehen, welches das Christenthum übernatürlich genannt hat; man muß endlich vom Lichte Gottes, das wir in uns sehen, vorschreiten zum Lichte Gottes, das wir in Gott sehen. Man muß von der Vernunft zum Glauben übergehen, dem dunklen und unvollkommenen Anfang des anderen Lichtes. Hat man darum die Vernunft aufzugeben? Nein, sagt der heilige Augustin; man führt sie ihrem Ziele zu; man macht eine Tugend aus ihr, indem man sie in dem Glauben, dem sie vorausging und den sie suchte, Wurzeln schlagen läßt; denn die Vernunft, wie sie uns gegeben ist, und wie sie uns erleüchtet, wenn wir in diese Welt kommen, lehrt uns auf das Dasein des anderen Lichtes schließen, welches das directe Schauen Gottes an sich ist; ein directes Schauen, von welchem das indirecte Schauen Gottes in uns ein Vorgefühl gibt. Und Anfang und Wurzel dieses directen Schauens ist der Glaube: der Glaube, dieser Versuch des Schauens, wie Bossuet; der Glaube, dieses Auge des Herzens, wie der heilige Augustin; der Glaube, dieses angefangene Schauen, wie der heilige Thomas sagt. Wird dieses neüe Schauen das andere aufheben? Wird dieses göttliche Wissen mein menschliches Wissen unterdrücken? Wird mir meine Gotteserkenntniß die Erkenntniß meiner selbst und jene Erkenntniß Gottes, die in dieser Selbsterkenntniß verschlossen ist, benehmen? Der heilige Augustin behauptet, daß sogar im künftigen Leben die Seele Gott schauen werde, sowohl wie er in sich,

als auch wie er in ihr ist: ein Beweis, daß unser Wissen in Ewigkeit ein göttliches und menschliches sein, und daß diese Weisheit, von der die Philosophie der Anfang ist, fortbestehen wird. Denn wenn die Philosophie nichts anderes ist, als Gott, wie wir ihn in uns sehen, dann ist das ewige Schauen nichts anderes, als Gott, wie wir ihn schauen in ihm.

Und wenn der heilige Augustin noch sagt: „Im Innersten „meiner Seele ist eine Tiefe, die ich nicht erkenne, die nur Du, „o Herr, erkennst; eine Tiefe, die nur Finsterniß ist, bis sie Licht „wird unter dem Glanze Deines Angesichtes;" wenn er so redet, dann läßt er uns begreifen, daß er die zwei Gebiete der Seele erfaßt, die den zwei Gebieten der Geisteswelt entsprechen.

Alle Philosophen haben von diesem Heiligthume der Seele gesprochen, wo Gott ist, und wo er als Ursache meines Seins und meines Lebens nothwendig sein muß. Sie haben gesprochen von jenem Punkte, wo Gott die Seele berührt, um sie an sich zu fesseln, wodurch er sie leben macht, indem er sie hält. Wer dies nicht weiß, der ist aller Philosophie bar. Die Welt steht mit uns in Berührung an ihrer Oberfläche, Gott an dem Mittelpunkte, und wir, wir stehen zwischen beiden: drei Welten leben in uns: Gott, die Natur und wir. Unsere Seele ist der Tempel, der Ort der Betrachtung. Der Mittelpunkt, wo Gott in uns lebt, ist das Heiligthum; der Umkreis, wo die Welt in uns lebt, ist der Vorhof. Die Tempelhallen sind unsere eigene Wohnung: sie ist zweifach und heißt Erkenntniß und Wille. Der Wille ist mehr central, der Verstand mehr nach außen.

Platon hat eine Höhle beschrieben, um den Stufengang der Philosophie begreiflich zu machen. Gestatte man uns, einen Tempel zu beschreiben.

In unserer Kindheit spielen wir im Vorhof; kommen wir zum Mannesalter des Geistes, dann gehen wir ein in das Tempelschiff. Der Vorhof ist nur von dem Lichte der Sonne erleuchtet, das Schiff nur von der geheiligten Flamme, die im Mittelpunkt leuchtet. Die erhabenen Formen der Umfriedung, die sie ausfüllenden Figuren, sind die göttlichen Abspiegelungen, von denen Platon redet Wir beschauen sie; als Christus in den Tempel eintrat, betrachtete

auch Er dessen Zierden: Er sah, worin das geheiligte Gebaüde dem göttlichen Vorbilde ähnlich war.

Aber zwischen dem Tempel der Seele und den von Menschenhand erbauten Tempeln ist ein Unterschied: in den letzteren ist die Lampe, welche im Heiligthume leüchtet, ein blasses Bild der Sonne; für den Tempel der Seele dagegen ist die Sonne nur ein blasses Bild der Lampe. Nun treiben sich Seelen, welche zum niederen Grade des geistigen Lebens gelangt sind, innen im Tempel herum; aber ohne sich dem Altare zu nähern. Um sich dem Altare zu nähern, muß man mit dem Willen gehen; die Vernunft muß Tugend werden. Diese Geister wollen nur auf jene Bilder Gottes schauen und sie werden Anbeter jener geheiligten Formen, die in uns sind und die wir selbst sind; gleich jenen, die im Vorhofe stehen bleiben, bleiben sie Anbeter der sichtbaren Natur, die weniger ist als wir. Das sind die beiden philosophischen Secten, die das höchste Gut, die Ursache der Welt, den Stützpunkt der Vernunft, entweder in die Natur oder in den Menschen setzen.

Wo beginnt die wahre und vollständige Philosophie? Sie beginnt in der Seele, welche nach dem Schauen jener göttlichen Abspiegelungen, die von dem heiligen, aus dem Centrum strahlenden Lichte beleüchtet werden, gewahr wird, daß sie nur erst ihre Oberfläche, und nicht ihre Tiefe erblickt hat, daß die ganze Klarheit des Tempelschiffes vom Allerheiligsten kömmt, und daß sie, um die geheiligten Abbilder zu sehen, nicht aufgehört hat, der Quelle des Lichtes, dem innersten Heiligthume, der Centralstelle, der Wohnung Gottes in uns den Rücken zuzukehren. Das ist der erste Schritt der wahren Philosophie. Ihr zweiter Schritt ist der Schluß: sind die Abbilder schon so schön, so ist noch schöner das Urbild; und der Zielpunkt aller Betrachtung und aller Bestimmung des Tempels kann kein anderer sein, als die unmittelbare Betrachtung des Heiligen der Heiligen. Dieser Heilige der Heiligen ist in uns, aber verschieden von uns. Wir haben seine Strahlen auf das Schiff, auf die innere Oberfläche der Seele erglänzen sehen, und werden seine Quelle in unserem Centrum erblicken. Wir begreifen, daß es in uns ganz und gar ein Centralschiff gibt, wohin wir noch nie vorgedrungen sind, und daß man

endlich dahin vordringen muß, wenn man mitten durch den Willen schreitet. Platon geht bis hieher, aber der heilige Augustin geht weiter; in ihm ist Leben, was bei Platon Gedanke. Er wendet seinen Blick ab von jenen Gewölben und all ihrem Glanze; er geht nicht mehr neügierig im Tempel herum; er kehrt sich zum Heiligthume, richtet sich gegen den Altar, steigt hinauf, er wird Priester;[78] er öffnet das Tabernakel, um Gott zu berühren, zu schauen, zu hören, zu kosten, und von ihm zu leben. Er wendet sich um, der Tempel ist nicht mehr leer; eine Schaar von Volk belebt ihn; man erblickt nicht mehr die Abbilder oder die Statuen; die Abbilder Gottes sind jetzt die Menschen.

Die Folge ist, daß diese Seele, welche Gott, den in ihrem Centrum gegenwärtigen Gott gekostet hat, tausend andere Seelen in sich schließt, — jene, die, weil mit Gott, auch mit ihr sind. Herausgetreten aus der vereinzelten Stellung der abstracten Reflexion, um Gott zu suchen, hat sie ihn gefunden; und indem sie Gott findet, hat sie das menschliche Geschlecht gefunden: sein Leben, seinen gemeinsamen Sinn, seine Universalgemeinschaft.

Wenn die priesterliche Seele sich zum Altare, zu Gott wendet, sieht sie ihr göttliches Wissen. Wendet sie sich zum weiten Schiffe, das sie selbst ist, und zu den anderen Seelen, die mit ihr an Gott Theil haben, so sieht sie ihr menschliches Wissen. Das Eine und das Andere wird in der heiligen Feier des ewigen Opfers fortbestehen.[79]

Freilich gibt es nothwendige Vorstufen der Weihe, um in das Centralschiff einzutreten; es gibt Vorbedingungen, um Priester zu werden. Eine gibt es, die alle in sich schließt.

---

78) Gens sancta, regale sacerdotium.

79) Dieses will nicht sagen, daß die Seele nur ein übernatürliches Wissen von Gott und ein natürliches Wissen von den Geschöpfen und von sich selber haben wird. Sie wird das natürliche Wissen von Gott und der Creatur haben, wenn sie auf die Creatur hinschaut und Gott in den Geschöpfen sieht; sie wird das übernatürliche Wissen von Gott und der Creatur haben, wenn sie auf Gott hinschaut und die Geschöpfe in Gott sieht.

Diese einzige Vorbedingung besteht darin, daß man das Kreüz Jesu Christi ergreife. Diesen Gebrauch habe ich den philosophischen des Kreüzes genannt. — Das Kreüz Jesu Christi ergreifen heißt das christliche Opfer vollbringen, es heißt sich absterben, um zu leben; es heißt nicht bloß das aüßere Leben der Natur, das man in der Vorhalle lebte, verlassen, sondern auch das innere Leben der vereinzelten Reflexion, jener, welche die Formen des Schiffes der Seele betrachtete. Das Leben der Welt in uns aufgeben, und überdies noch unserem eigenen Leben entsagen, um zum Leben Gottes selbst überzugehen, dies nennt das Christenthum: „sein Kreüz erfassen und sterben" — und das ist jener Tod, von dem gesagt ist: „Wenn das Saamenkorn nicht stirbt, „bleibt es allein; stirbt es, so trägt es vielfältige Frucht." Das kräftige, aus dem Centralpunkt, wo Gott es gibt, hervorgesproßte Leben entfaltet allen Reichthum des Saamenkorns, das in Gott hat sterben wollen; und zuhöchst in jedem Halme oder in jedem Strahle dieses Lebens trägt das Korn, das gestorben war und wieder auflebt, eine ihm selbst gleichende Frucht: ein Bild der Seele, wie sie zu Gott gerichtet, entfaltet und priesterlich geworden ist, die, weil sie in Gott lebt, eine Schaar von Seelen in sich leben macht.

In unserer Beschreibung des Tempels ist nichts übertrieben. Suchet nach, und alles dies wird sich eüch in der Geschichte der ganzen und vollendeten Philosophie von selbst aufdrängen.

Fünftes Capitel.

Die Theodicee des heiligen Anselm.

I.

Gleich den beiden Summen des heiligen Thomas könnten auch die beiden philosophischen Werke des heiligen Anselm betitelt werden: Die Vernunfterkenntniß im Suchen nach dem Glauben — der Glaube im Suchen nach Erkenntniß. [1])

Dieser letztere Titel ward zuerst vom heiligen Anselm selber seinem zweiten Werke, dem *Proslogium*, gegeben.

In Bezug auf das erstere, das *Monologium*, sagt uns der heilige Lehrer, daß er dieses Buch für seine Religiosen geschrieben habe. Denn diese hätten ihn um rein philosophische Meditationen gebeten, in denen absolut nichts auf dem Ansehen der heiligen Schrift beruhete, [2]) sondern alles auf die Evidenz der Wahrheit und die nothwendigen Schlußfolgerungen der Vernunft gestützt wäre. [3]) Darum supponirt er im *Monologium* einen Menschen,

---

1) Intellectus quaerens fidem. Fides quaerens intellectum.

2) Quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil persuaderetur. *Monol.*, praefatio.

3) Sed quidquid . . . et rationis necessitas breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. *Monol.*, praef.

der die Wahrheit mit der bloßen Vernunft sucht.[4] „In Betreff „sehr vieler Wahrheiten," sagt er, „welche wir von Gott und „seiner Schöpfung glauben, kann meines Erachtens derjenige, der „sie nicht weiß oder nicht daran glaubt, sich gleichwohl guten „Theils mit der Vernunft allein überzeugen, wenn er auch nur „mittelmäßige Talente hat."[5]

Indeß auch diesem Buche gab der heilige Anselm Anfangs den Titel: „Versuch von Betrachtungen über die Vernünftigkeit des Glaubens" — exemplum meditandi de ratione fidei —. Und dies darum, weil der heilige Lehrer sich darin nicht auf den Beweis der Existenz Gottes und seiner Attribute beschränkt; er geht weiter. Er beweis't die Nothwendigkeit des Glaubens und erhebt sich bis zur Betrachtung des Geheimnisses der heiligen Dreieinigkeit. Er behauptet, daß die Erkenntniß achtungswerthe und tiefe Gründe für dieses Geheimniß finden kann, wenn nur einmal das Dogma mittelst der Offenbarung gegeben und gelehrt, obschon noch nicht glaübig angenommen ist.

Das erstere seiner beiden Werke hat der heilige Anselm in der nämlichen Absicht, wie der heilige Thomas seine philosophische Summa, geschrieben; nämlich um die natürliche Vernunft gegen Jene reden zu lassen, die das Ansehen der heiligen Schrift und der Offenbarung verwerfen.

Nachdem die Existenz Gottes bewiesen ist, geht auch der heilige Anselm gleich dem heiligen Thomas weiter. Er beweis't aus der Vernunft, daß ein anderes Licht nothwendig sei. Eben darum, weil die Vernunft, wenn sie bei einem gewissen Punkte angekommen ist, ihre Unzulänglichkeit an den Tag legt, bedarf es der Dazwischenkunft eines anderen Lichtes. Ferner, wie der heilige Thomas, weis't auch der heilige Anselm den Hörenden auf

4) Sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis. *Monol.*, praef.

5) Aliaque perplura, quae de Deo sive de ejus creatura necessario credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. *Monol.*, cap. I.

jene Wahrheiten hin, die uns das andere Licht offenbart, und macht es der Vernunft zur Pflicht, darin nichts ihr Entgegengesetztes zu erblicken, sondern im Gegentheile in denselben reiche Schätze der Wahrheit zu entdecken. Das ist übrigens, wie Jedermann sieht, der traditionelle Gang aller katholischen Schulen. Alle unterscheiden den Glauben von der Vernunft *wesentlich*; alle halten den einen wie die andere aufrecht; alle behaupten, daß die Vernunft *für sich allein* etwas vermöge, daß sie Rechte und Pflichten habe; aber keine bleibt bei einer isolirten rationellen Doctrin stehen; alle sehen die gesunde Vernunft, die lebendige Vernunft als eine Kraft an, die da in dem Bedürfnisse einer anderen Kraft und in der Sehnsucht nach derselben unter dem Zuge einer höheren Wahrheit lebt und sich bewegt. Keine setzt eine Vernunft voraus, die von dem höheren Zuge, der sie emporzuheben sucht, getrennt ist; keine setzt eine Vernunft voraus, die *gegen* ihr Princip und ihr Endziel gekehrt ist. Alle betrachten die Vernunft als ein Correlativ zum Glauben und erblicken stets entweder *die Vernunfterkenntniß im Suchen nach dem Glauben* oder *den Glauben im Suchen nach der Erkenntniß*. Und wir sprechen es mit unserer ganzen Ueberzeügung aus, daß dieser Gesichtspunkt nicht bloß ein theologischer, sondern daß er eigentlich und streng ein philosophischer ist. Ihn aufgeben heißt die Philosophie verlassen, um der Sophistik in die Arme zu fallen. Unsere weiteren Studien werden es zur Genüge darthun.

II.

Wie beweis't nun der heilige Anselm die Existenz Gottes? Was ist das Argument des heiligen Anselm? Ist dieses Argument gut oder schlecht? Ist es ein Vernunftschluß oder ist es keiner? Welche Stelle nimmt es in der Logik ein?

Damit es nicht den Anschein habe, daß wir zu sehr unserer Ansicht huldigen, antworten wir auf diese Frage nicht mit unseren eigenen Worten, sondern mit jenen eines hervorragenden Schrift-

stellers, der die philosophischen Arbeiten des heiligen Anselm mit so vielem Geschicke besprochen und die Natur des berühmten Argumentes unseres Wissens zuerst gut begriffen hat. „Ich bin „überzeügt," sagt Remusat, „daß die Gegner des Argumentes „immer ein leichtes Geschäft haben werden, wenn sie darauf beharren, daß man es in einen Syllogismus verwandle. Der „Obersatz wird immer von der Art bleiben, daß das, was dabei „in Frage kömmt, durch die Frage selbst zu entscheiden sein wird. „... Es ist auch nur der Obersatz, auf welchen man das Augenmerk zu richten hat. Nicht die Schlußfolgerung, sondern die „Idee in ihrem Inhalte ist es, was man den Gegnern entgegen„halten muß." [6])

In Wahrheit, so verhält es sich mit dem Argumente des heiligen Anselm. Unserer Meinung zufolge muß man den Gegnern ohne Zweifel sowohl den Inhalt der Idee, als auch die Schlußfolgerung entgegenhalten; aber man muß zuvor anerkennen, daß diese Schlußfolgerung kein Syllogismus ist. Was ist sie denn?

„Sie ist ein Beispiel von jener Kühnheit der Induction, auf „welche die Ontologie sich gründet." [7]) Ja, diese Schlußfolgerung mit ihrem wahren Ausgangspunkte zusammengehalten, ist eine Induction, obschon nach unserer Ansicht dieser Ausgangspunkt keine Kühnheit ist. Es waltet hier schlechthin das Principalverfahren der Vernunft: jenes, das die Obersätze findet; jenes, das unseres Erachtens von der Logik noch nicht genugsam ins Licht gesetzt worden; jenes, das die beßten Geister ahnen, das sie sogar, wie es hier unser Auctor thut, beschreiben, das man aber noch nicht freimüthig als das strenge Verfahren in die Logik einzuführen wagt, weil man, ungeachtet des Ansehens des Aristo-

---

6) Remusat, der heilige Anselm, p. 533. Wir fassen hier lediglich die philosophische Abtheilung der Schrift Remusat's ins Auge. In Rücksicht auf deren historische und religiöse Seite hätten wir gar manche Einwände und Verwahrungen zu erheben. Doch dieses liegt hier außer unserer Aufgabe.

7) Ibid., p. 535.

teles und aller großen Philosophen, sich von dem verjährten Vorurtheile einschüchtern läßt, daß die Vernunft nur ein einziges Verfahren habe, den Syllogismus.[8])

Das Argument des heiligen Anselm ist als Ganzes genommen unserer Meinung zufolge ein kleines Meisterstück, das in seiner einfachen Form einen großen Reichthum von Ideen in sich schließt. Es ist gleichsam der Knoten der Ontologie, der Psychologie und der Logik. Suchen wir diesen Knoten zu lösen, und das, was er einschließt, aufzuthun.

Was geht in der Seele vor, die zur Idee Gottes, diesem Principaloberſatz aller Philosophie gelangt?

Zunächst spürt jede Seele immer den Zug des höchsten Gutes. Ferner sieht sie alle Dinge in gewisser Weise im Lichte Gottes. Jedes Verlangen nach einem gleichviel welchem endlichen Gute, begreift einiger Maßen ein Verlangen nach dem höchsten Gute in sich. Das Gewahren eines gleichviel welchen endlichen Seins begreift ein gewisses Schauen des unendlichen Seins in sich. Der

8) Unter diesem Gesichtspunkte verdient das letzte Capitel der Schrift Remusat's besonders gelesen zu werden. Gesunder Sinn, durchdringende Schärfe, erhabene Gedanken, geniale und wahre Lichtblicke begegnen uns in diesen beachtenswerthen Blättern in großer Fülle. Man sieht, wie der Verfasser eine Grundidee äußerlich nach und nach von allen Seiten betrachtet, aber ohne sie vollständig zu präcisiren und ohne sie mit ganzer Entschiedenheit zu entwickeln. Was dem ganzen Capitel als lebendiges Band, als bestimmte Einheit, als feste Axe untergelegt werden könnte, das wäre der Satz, wie wir ihn verstehen und im vorliegenden Werke durchführen: „Es besteht in dem menschlichen Geiste, außer dem Syllogismus, ein anderes ebenso strenges Verfahren, das von der Wirkung „zur Ursache und vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigt." Aber worin liegt der bestimmte Beweis, daß dieses Verfahren ebenso strenge ist? Darin, daß es auf die Geometrie anwendbar und angewendet ist und deren größte Stärke ausmacht. — Diese wichtige Bemerkung wurde seit mehreren Jahren schon sowohl in Frankreich als in Deütschland gemacht. Allmälig wird sie sich Allen aufdrängen, die sich mit Philosophie befassen.

Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, der göttliche Sinn, das ist immer der Anfang.

Aber dieser Sinn und dieses Schauen Gottes, die uns von jedem begehrten oder erkannten Dinge gegeben oder wenigstens dargeboten werden, sind etwas Unerschlossenes — implicite —. Die Seele sieht, als ob sie nicht sähe; sie fühlt, als ob sie nicht fühlte; sie hat Augen, um nicht zu sehen und Sinne, um nicht zu fühlen. Warum? Weil ein Hinderniß, ein doppeltes Hinderniß vorwaltet: das Hinderniß, das seinen Grund hat in den nothwendigen Schranken des Endlichen, und überdies das Hinderniß der durch ein schuldhaftes und gesunkenes Leben zugezogenen Krankheit.

„Denn der Sinn meiner Seele," sagt der heilige Anselm, „ist starr und gleichsam blöde geworden in dem langen Siechthum der Sünde." 9) Es ist demnach vor allem für die kranke Seele ein gewisser moralischer Zustand nothwendig, ein Opfer, ein Schlachten des Bösen als des Hindernisses, und dann ein anderes Opfer, das der Demuth, die da ist der Anblick und Schmerz über die engen Grenzen der endlichen Natur. Dieses zweifache Opfer ist nothwendig, auf daß der göttliche Sinn in uns wiederaufgeschlossen werde. Es ist aber auch noch nothwendig, daß man zur Vernunft seine Zuflucht nehme, auf daß man der Versunkenheit und Dunkelheit dieses inneren Seins ergänzend aufhelfe. Die Vernunft, oder besser gesagt, das reflexe Denken, reproducirt in mühesamer und verwickelter Weise das, was der stets und vollkommen lebendige göttliche Sinn allsogleich und zumal gegeben hat.

Die Vernunft bringt uns also zum Bewußtsein, daß das Verlangen nach einem begrenzten Gute nur der Anfang des Verlangens nach einem höchsten Gute, und daß das Gewahren des endlichen Seins nur der Anfang vom Schauen des unendlichen Seins ist. Warum? Weil meine Vernunft ein begrenztes Gut nicht erfassen kann, ohne ein größeres und immer größeres mit zu erfassen, und weil sie sich so allsogleich wie mit einem einzigen

9) Sed obriguerunt et obstupuerunt sensus animae meae vetusto languore peccati. *Proslog.*, cap. XVII.

Sprunge zu einem Ziele erhebt, bei dem sie nothwendig innehält, nämlich zur Idee eines solchen Seins, über welches hinaus ein größeres nicht erfaßt werden kann, [10]) zur Idee eines ersten, höchsten und absoluten Seins, auf welchem jedes Sein nothwendig ruhen muß, wie mein Gedanke nur auf ihm ruht und haftet. Ist aber einmal dieser einfache Ausdruck der Idee gegeben; ist dieser einfache Name eines solchen Seins, über das hinaus man nichts Größeres erfassen kann, nur erklungen im Geiste; muß dann nicht der Geist darin klar erkennen, was ihm unerschlossen vorschwebte, und muß dieses Licht nicht allsogleich von dem inneren Sinn der Seele mit aller ihm möglichen Kraft des Lebens ergriffen und getragen werden? muß die Seele nicht allsogleich an die wirkliche Existenz des Seins glauben, das so beschaffen ist, daß man darüber hinaus nichts Größeres erfassen kann?

Man hat also zwei Momente: das eine, welches ausgehend vom Verlangen oder Gewahren des endlichen Gutes den Namen und Begriff des Seins, über das hinaus man nichts Größeres erfassen kann, d. h. das Sein schlechthin erfaßt; und das andere, welches lediglich schon unter diesem Namen allsogleich die thatsächliche und wirkliche Existenz als eine nothwendig darin enthaltene erkennt, weil man nicht sagen kann: Das Sein ist nicht.

Wenn man den heiligen Anselm frägt, wie man zu dieser Idee des höchsten Gutes gelange, so antwortet er: durch die Warnehmung des begrenzten Gutes — de minoribus bonis ad majora conscendendo —. Man springt von der Idee eines Gutes, über das hinaus man ein größeres erfassen kann, über zur Idee eines Gutes, über das hinaus man ein größeres nicht erfassen kann — ex iis quibus majus cogitari valet, *conjicere* id quo majus cogitari nequit —, d. h. von der Idee des endlichen Gutes — quod initium et finem

---

10) Id quo majus cogitari nequit. *Contra insipientem,* cap. VIII. Invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest. *Prosl.,* cap. XIV.

habet — erhebt man sich zur Idee des unendlichen Gutes — quod nec finem habet, nec initium —. Jedes geringere Gut hat, insoweit es gut ist, einige Aehnlichkeit mit dem höchsten Gute, — omne minus bonum intantum est simile majori bono inquantum est bonum —. Es gibt also einen Stützpunkt, von dem aus man zur Idee des Unendlichen übersetzen kann — Est igitur unde possit conjici, quod majus cogitari nequeat —. Dies zeigt die Vernunft jedem vernünftigen Geiste — cuilibet rationali menti —. Und wenn, fährt unser heiliger Lehrer fort, irgend ein Christ es leügnet, so muß man ihn an das Wort des heiligen Paulus erinnern: „Die unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes „sind sichtbar in seiner Schöpfung." [11])

Das ist die wirkliche Unterlage des Anselm'schen Argumentes, wie der oben angeführte Schriftsteller sehr gut bemerkt. Das Argument ruht nicht auf dem Leeren, wie man in Einem fort wiederholt, wie Leibnitz und Kant gemeint haben: Leibnitz, der sich abmüht, für dasselbe eine Unterlage zu suchen, und Kant, der darauf ausgeht, das ganze Argument umzustoßen. Wie wenig haben sie den heiligen Anselm begriffen!

Ueberhaupt würde man sich viel Mühe ersparen, wenn man beim Studium des menschlichen Geistes die großen Männer in ihrer Totalität nähme. Durch das vergleichende Studium ihrer verschiedenen Arbeiten würde man zur lebendigen Idee, die ihren Geist beherrschte, zum Objecte gelangen, das sie geschaut haben. Man würde dann über dem Nebensächlichen der Texte, über den Zerstreüungen des Geistes und über den Lücken, welche zwischen den Lichtinseln auszufüllen wären, den Gesammtbegriff ihres Gedankens klar erkennen und jenes Antlitz der unveränderlichen Wahrheit aufdecken, das ihr Geist erblickt hatte. Man würde dann den Einklang der großen Geister begreifen, und nicht unbemerkt lassen, wie alle sehenden Geister einerseits den Sophisten, welche in die Nacht hineinschauen, ebenso gut gegenüberstehen, als den Dummen, die reden, ohne das Auge zu öffnen;

11) *Contra insipientem*, cap. VIII.

andererseits aber wie sie, weit entfernt, sich zu widersprechen, unter einander sich ergänzen und stützen.

III.

Demnach führt uns dem heiligen Anselm zufolge das Gewahren des endlichen Seins und das Verlangen nach den vergänglichen Gütern zur Idee und zum Verlangen des höchsten Gutes und des unendlichen Seins. Aber noch einmal, wie und warum schließt diese Idee des höchsten Gutes und des unendlichen Seins die wirkliche und thatsächliche Existenz jenes vom Geiste erfaßten Seins in sich? Dies wohl zu begreifen ist das Wichtigste; denn hier liegt der Knoten des Arguments. Die Antwort dürfte einfach und klar diese sein: die Idee, die Idee im eigentlichen Sinne ist ein unfehlbares Schauen des Objectes. Die modernen Pantheisten behaupten, die Idee sei das Object selbst. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Das Nichts nimmt man nicht wahr, sagt Malebranche unaufhörlich. Keine Idee ist ohne Object; aber keine Idee im Menschen ist ihr Object selbst. Die Idee ist ein unfehlbares Schauen des Objectes. In Gott allein ist die Idee identisch mit ihrem Objecte. Was ist denn aber die Idee im eigentlichen Sinne? Sie ist weder die sinnliche Wahrnehmung, noch der Eindruck, der im Gedächtnisse davon zurückbleibt. Die Idee ruht nur auf dem Universalen, Permanenten, auf dem an sich Wahren, auf dem Nothwendigen; sie ist also ein unfehlbares Schauen Gottes. Das Schauen eines Objectes aber begreift dessen Existenz in sich. Darum kann der heilige Anselm sagen: Ich habe die Idee von einem Sein, über das hinaus ein Größeres nicht erfaßt werden kann, d. h. eines unendlichen Seins: folglich existirt dieses unendliche Sein; denn es denken und es in einem gewissen Sinne sehen, ist eines und dasselbe. Würde es nicht existiren, dann wäre es nicht von der Art, daß man darüber hinaus nichts Größeres erfassen kann. Anstatt daß es unendlich wäre, wäre es nichts. Könnte man denken, daß das Sein, über welches hinaus ein Größeres nicht erfaßt werden kann, nicht exi-

stire; so würde man zu gleicher Zeit die Wahrheit von zwei Contradictorien denken.

Nun, es findet sich ein absonderlich formulirter Syllogismus, der diesen Widerspruch darthut, und dieser ist das Argument des heiligen Anselm.

Ich habe die Idee eines Seins, über welches hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann.

Würde aber dieses Sein nicht existiren, so wäre es nicht das, über welches hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann.

Also ist es contradictorisch, zu behaupten, daß das Sein, über welches hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann, nicht existire.[12])

---

12) *Proslogium*, cap. II und III, die im Ganzen zu lesen sind. Wegen des besonderen Interesses, das hier der Urtext hat, setzen wir die vollständige Argumentation des heiligen Anselm bei:

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus?* (*Psal.* XIII, 1.) Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

Dieses absonderliche Argument beweis't die Existenz Gottes in mathematischer Form und mit mathematischer Strenge. Denn es geht aus von einem Begriffe, der im Geiste vorhanden ist, wie jener des Dreieckes, und deducirt aus diesem Begriffe jenen der nothwendigen Existenz, gleichwie man aus dem Begriffe des Dreieckes dessen nothwendige Eigenschaften ableitet. Und gleichwohl kömmt es nicht auf einen idealen und abstracten, sondern auf einen wirklichen Gott hinaus. Dies hat unzweifelhaft seinen Grund darin, daß das Argument apriorisch und aposteriorisch **zugleich** ist. Es beweis't, daß Gott ist, weil er sein muß, und dann, weil man sieht, daß er ist. **Dieses Argument gilt lediglich von Gott allein,** eben deshalb, weil Gott das einzige nothwendige Sein ist. Außerhalb Gott sind Idee und Wirklichkeit getrennt, in ihm sind sie identisch. Und dies, wie es uns dünkt, deütet Aristoteles an, wenn er in der Abhandlung über die doppelte Reihe des Begehrbaren und Erkennbaren sagt, daß das erste Begehrbare und das erste Erkennbare identisch sind. [13])

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse; quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: idipsum quo majus cogitari nequit, non est id quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine, Deus noster. Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius, ascenderet creatura super Creatorem et judicaret de Creatore: quod valde absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse. Cur itaque *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus?* cum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse. Cur, nisi, quia stultus et insipiens? Anmerk. d. Herausg.

13) *Τουτων δε τα πρωτα τα αὐτα. Metaph.*, lib. II, cap. VII.

Entwickeln wir aber genauer, durch welches Verfahren die Vernunft von den geschaffenen Dingen zu Gott aufsteigt.

Weil jedes Ding lediglich ist und subsistirt durch die Gegenwart des schaffenden und erhaltenden Seins,[14]) so wird begreiflich, wie man nach dem heiligen Paulus beim Anblicke der Schöpfung etwas vom Schöpfer gewahren muß. Noch mehr: alles, was wir sehen, sehen wir im Lichte Gottes — quidquid video per illam video —.[15]) Kurz, „die Seele ist ein Spiegel, in welchem Gott „geschaut wird."[16])

Wenn ich aber in allen Dingen das Geschöpf und das Licht Gottes erblicke, wenn ich die absolute Vollkommenheit Gottes und die beschränkten Eigenschaften der Geschöpfe in gewisser Weise zusammenerblicke; so muß ich diese zwei so absolut verschiedenen Dinge in allen meinen Gedanken und sinnlichen Vorstellungen auseinander halten; ich muß das, was Gott mir darbietet, unterscheiden von dem, was mir das Geschöpf darbietet. Was kann ich von Gott behaupten? „Was kann von allem dem, das ich von „den geschaffenen Dingen behaupten kann, der unaussprechbaren „Natur Gottes zukommen?"[17])

Es soll mich wundern, wenn ich unter den Worten, welche auf die dem Nichts entrufenen Dinge anwendbar sind, solche finde, die sich auf die allschöpferische Substanz würdig anwenden lassen. Indeß laßt uns sehen, was die Vernunft über diesen Punkt sagt.

Hier begegnet uns das Vernunftverfahren, von dem wir schon gesprochen haben und noch öfter sprechen werden: man muß die Schranken und Grenzen bei Seite setzen. Man muß, um mit Cartesius zu

---

14) Sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget nisi per ejusdem servatricem praesentiam. *Monol.*, cap. XIII.

15) Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video per illam video, sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. *Prosl.*, cap. XVI.

16) *Monolog.*, cap. LXVII.

17) Quid omnium quae de aliquo dici possunt, huic tam admirabili naturae queat convenire substantialiter? *Monol.*, cap. XIII.

reden, alles beseitigen, was vom Unvollkommenen und vom Nichts in sich hat. Wie man unmöglich sagen kann, daß die höchste Substanz etwas ist, dessen Nichtexistenz in was immer für einem Sinne besser wäre, als seine Existenz; ebenso muß sie nothwendig alles das sein, dessen Existenz besser ist, als seine Nichtexistenz; denn sie allein ist absolut das höchste Gut. Man muß also von dem höchsten Sein jedes Attribut abweisen, das weniger gut ist, als seine Negation, sowie man hinwider jedes Attribut, das besser ist als seine Negation, von ihm behaupten muß.[18]) Deshalb muß man von ihm das Leben, die Schönheit, die Güte, die Allmacht, die Ewigkeit und jedes andere Attribut behaupten, welches immer und in jedem Falle besser ist, als seine Negation (Monol. XV). Es wird aber diese, in der Theorie fast unbegreifliche logische Abscheidung von jeder reinen und religiösen Seele in jedem Momente des Lebens auf thatsächliche Weise unwillkürlich getroffen.

Dadurch also, daß die Seele die Werke Gottes betrachtet, insbesondere aber dadurch, daß sie sich selbst ansieht, dadurch sieht sie Gott oder wenigstens dessen Reflex oder Abbild. „Denn," wie unser Lehrer sagt, „es ist offenbar, daß man diese höchste Natur „nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Mittelglied erfassen kann, „es ist also offenbar, daß das, was am beßten zu seiner Erkennt„niß erheben kann, das Gewahren jenes geschaffenen Seins ist, „welches ihm am meisten ähnlich ist. ... Gleichwie daher die ver-

---

18) Sicut nefas est putare, quod substantia summae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquo modo non ipsum; sic necesse est, ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Ita enim sola est qua penitus nihil est melius.... Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum, quibus est aliquid, quod non est quod ipsa sunt superius: et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne, quod non est quod ipsa sunt inferius. Quare necesse est eam esse viventem, sapientem et omnipotentem, veram, justam, beatam, aeternam et quidquid similiter absolute melius quam non ipsum. Quid ergo quaeratur amplius, quid summa sit illa natura, si manifestum est, quid omnium sit aut quid omnium non sit? *Monol.,* cap. XV.

„nünftige Seele von der einen Seite sich unter den Geschöpfen „allein zum Suchen nach Gott erheben kann; ebenso ist sie von „der anderen Seite auch das Object selbst, in welchem sie die „Spuren dessen, was sie sucht, entdecken kann. [19])

„Vollkommen wahr läßt sich darum von der Seele sagen, „daß sie sich selbst ein Spiegel ist, in welchem sie das Bild dessen „gewahrt, den sie nicht von Angesicht zu Angesicht schauen „kann." [20])

Die Vernunft, fügt der heilige Anselm bei, trägt die Eigenschaften, welche sie in der Seele findet, auf Gott über, aber nicht so, wie sie sind. Sie benennt dieselben mit den nämlichen Worten, aber diese Worte haben einen zweifachen Sinn: einen anderen bezüglich der Creatur, einen anderen bezüglich der Gottheit; und der Sinn bezüglich der Creatur, dieser so geringhaltige Sinn — tenuem significationem [21]) — ist nur das Bild und gleichsam eine räthselhafte Spur des Sinnes, den sie in Gott haben.

---

19) Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. Patet itaque quia sicut mens rationalis inter omnes creaturas ad ejus investigationem assurgere valeat: ita nihilominus eadem sola est per quam maxime ipsamet ad ejus inventionem perficere queat. *Ibid.*

20) Aptissime igitur ipsam sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus, quam facie ad faciem videre nequit. *Monol.*, cap. LXVII.

21) Nam quaecunque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earundum vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo: nam valde minus aliquid, imo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc *tenuem significationem* mens ipsa mea conatur proficere. *Monol.*, cap. LXV.

Faßt man das Bisherige zusammen, so sieht man, wie vollständig die Idee des heiligen Anselm war. Wir finden darin alles: den göttlichen Sinn, den Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, das Hinderniß gegen diesen Zug, den Zustand der Erniedrigung des göttlichen Sinnes in der Seele; das Bedürfniß einer sittlichen Vorbereitung, einer Heilung, auf daß der göttliche Sinn, das Bild Gottes in uns, welches das Gottesgedenken in sich schließt und die Seele zur Erkenntniß und Liebe Gottes führt, [22]) sich in etwas entfalten kann; die Anstrengung des Denkens und des Wollens, um diesen göttlichen Sinn zu entwickeln, um daraus Licht und Liebe zu schöpfen; den äußerlichen Ausgangspunkt dieser Vernunftarbeit im Wahrnehmen des endlichen Seins, der begrenzten Güter; den Schwung der Vernunft, den sie gewinnt, ausgehend vom beschränkten Sein zum schrankenlosen Sein; das Hinwegsetzen über den Abgrund zwischen der Welt und Gott; den wissenschaftlichen Proceß, der das, was dem Unendlichen zukömmt, von jenem trennt, was ihm nicht zukommen kann; das Fundamentalverfahren, das die Wahrheit auffindet; den Syllogismus, der die aufgefundene Wahrheit heller ins Licht setzt: alles dieses finden wir zumal in der Idee des heiligen Lehrers.

IV.

Wir haben nun noch zu bestimmen, welcherlei Wissenschaft der heilige Anselm durch diese Vernunftarbeit zu erringen glaubt. Er sagt uns dies in der gediegenen Zusammenfassung, mit welcher er sein philosophisches Werk abschließt, und welche also lautet: „Nun, meine Seele, hast du alles gefunden, was du suchtest? „Du suchtest Gott. Du hast gefunden, daß Gott das Sein ist, „über welches hinaus ein Größeres nicht erfaßt werden kann; daß „er das Leben selbst, daß er das Licht, die Weisheit, die Güte,

22) Quia creasti in me imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem.

„die ewige Seligkeit, die selige Ewigkeit, daß er alles dieses überall „und immerdar ist. Hast du Gott nicht gefunden, wie magst du „sagen, daß er alles das ist, was du mit einer so vollen Gewiß„heit, mit so absoluter Wahrheit erfaßt hast? Hast du ihn aber „gefunden, warum hat dein Herz so gar kein Gefühl von dem „großen Gott, den du gefunden? Warum, o Gott, warum hat „meine Seele so gar kein Gefühl von Dir, wenn sie Dich doch „besitzt? Sollte sie etwa den nicht gefunden haben, den sie als „Licht und Wahrheit erkennt? Wie hat sie dies erkannt oder er„faßt, wenn nicht dadurch, daß sie Dein Licht und Deine Wahr„heit gesehen? Kann sie etwas von Dir anders erkennen, außer „durch Dein Licht und Deine Wahrheit? — Hat sie das Licht „und die Wahrheit gesehen, so hat sie Dich gesehen. Hätte sie „Dich nicht gesehen, so hätte sie das Licht und die Wahrheit nicht „gesehen. Oder ist etwa das, was sie gesehen, Licht und Wahr„heit, ob sie schon Dich selbst noch nicht gesehen hat? Sie hat „Dich einiger Maßen gesehen, aber sie hat Dich nicht so gesehen, „wie Du bist, — vidit te aliquatenus, sed non vidit sicut es —. „Mein Gott, mein Schöpfer, mein Erlöser, sag' meiner nach Dir „lechzenden Seele, was Du bist außer dem, was sie gesehen, auf „daß sie eines Tages dahin gelange, rein und unmittelbar Dich „zu sehen." 23)

---

23) An invenisti, anima mea, quod quaerebas? Quarebas Deum, invenisti eum esse quiddam summum omnium quo nihil melius cogitari potest; et hoc esse vitam ipsam, lucem, sapientiam, bonitatem, aeternam beatitudinem et beatam aeternitatem; et hoc esse ubique et semper. Nam si non invenisti Deum tuum, quomodo est ille hoc, quod invenisti et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti, quid est quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te? An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te: si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est,

„Ja wahrhaftig, Herr, unzugänglich ist das Licht, in dem Du „wohnest, und Niemand kann bis dahin dringen, wo man Dich „selbst sieht. Ich sehe es also nicht: es geht über meine Kraft; „es gibt kein Verhältniß zwischen ihm und mir, und gleichwohl „sehe ich durch es alles, was ich sehe, gleichwie mein schwacher „Blick durch das Licht der Sonne alles das sieht, was er sieht, „ob er schon das Licht in der Sonne selbst nicht ansehen „kann." [24])

Demnach ist diese, mittelst der Vernunft erworbene Wissenschaft von Gott noch ein räthselhaftes Schauen, ein Schauen im Spiegel. Die Vernunft tritt nicht in jenes unnahbare Licht ein, in welchem sich Gott direct und unmittelbar zeigt. Aber wenn dieses Licht für die natürlichen Kräfte unzugänglich ist, so kann der Mensch durch die Gnade Gottes dahin erhoben werden — quae inaccessibilis est viribus nostris, sed acceditur ad eam muneribus divinis [25]) —. Wie alle Väter, so unterscheidet also auch der heilige Anselm die zwei Arten, auf welche die Seele das Licht Gottes schauen kann, die natürliche und die übernatürliche, die indirecte und die directe.

Ebendeshalb unterscheidet er die rein menschliche Wissenschaft und die rein göttliche Wissenschaft. Aber praktisch hält er sich hauptsächlich an jene Wissenschaft, welche ein Werk der im Lichte der Offenbarung arbeitenden Vernunft, göttlich und menschlich zugleich ist. Dieses drücken jene schönen, so oft angeführten

---

quod vidit; et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es? Domine Deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es quam quod vidit, ut pure videat, quod desiderat. *Proslog.*, cap. XIV.

24) Vere, Domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas; vere enim non est aliud, quod hanc lucem penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video per illam video, sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. *Proslog.*, cap. XVI.

25) Homil. IV in Ev. sec. Matth.

Worte aus, die für alle Werke des heiligen Anselm gleichsam die Aufschrift bilden: „Ich trage das Verlangen in mir, o mein „Gott! das Verständniß der Wahrheit, jener Wahrheit, die mein „Herz glaubt und liebt, nach Kräften zu besitzen. Ich suche nicht „das Verständniß, um zu glauben; sondern ich glaube, um zu ver„stehen. Ich glaube Wahrheiten, die ich nie verstehen kann, wenn „ich sie nicht zuvor glaube." 26)

„Dank Dir, mein guter Gott, Dank Dir! denn was ich zu„vor geglaubt habe durch Deine Gnade, das verstehe ich jetzt, „erleüchtet von Dir; so daß ich, wollte ich auch aufhören, Dein „Dasein zu glauben, doch nicht aufhören könnte, es zu „wissen." 27)

Demzufolge gewinnen nach dem heiligen Anselm Wahrheiten, die man ursprünglich aus dem Glauben empfangen hat, soviel Licht, daß man sie, selbst unabhängig von dem Glauben, nicht mehr nicht sehen kann. Der Glaube ist sohin die Wurzel des Wissens. „Gleichwie die rechte Ordnung verlangt, daß die christlichen Ge„heimnisse mit dem Glauben aufgenommen werden, bevor wir „daran gehen, sie mit der Vernunft zuu ntersuchen: ebenso, daücht „mich, würden wir uns einer Nachläſſigkeit schuldig machen, wenn „wir, einmal im Glauben befestigt, das Verständniß von dem, was „wir glauben, nicht eifrig suchten." 28)

Mit diesen Worten ist unserer Meinung nach unvergleichlich der beßte Weg gezeichnet, um zu philosophischen Entdeckungen

26) Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam. *Proslog.*, cap. I.

27) Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante: ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere. *Prosl.*, cap. IV.

28) Sicut rectus ordo exigit, ut profunda fidei christianae credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. *Cur Deus homo*, lib. I, cap. II.

zu gelangen. Das Beispiel des heiligen Anselm selbst liefert den Beweis dafür. Der heilige Anselm ist darum in der That der Anreger der großen scholastischen Bewegung, welche unter allen philosophischen Bewegungen die menschliche Vernunft am meisten entwickelt hat. Ueberdies dürfte der heilige Anselm unter allen Philosophen der erste sein, der die Idee des Unendlichen, diesen Hebel der Wissenschaft, methodisch gehandhabt hat. Wenn es für die Ideen eines Stammbaumes bedürfte und wenn nicht jeder hellsehende Geist sie im Lichte Gottes erblickte; so gäbe es starke Gründe für die Annahme, daß die Metaphysik des heiligen Anselm in der Entwicklung des menschlichen Geistes der erste wahrnehmbare Keim ist, aus dem später die Erfindung des Infinitesimalcalculs hervorgehen konnte. Die große Idee des heiligen Anselm ist folgender Satz, den er immer in der Feder hat: „das „Sein, über welches hinaus ein Größeres nicht erfaßt werden „kann — id quo majus cogitari nequit —.“ Dieser Satz ist aber nicht bloß ein synonymer Ausdruck für „**unendlich**“, er ist die Definition davon. „Unendlich“, das ist ein Wort, das man oft in regelloser oder falscher Weise angewendet hat und noch anwendet, fast wie die Alten, die es mit „unbegrenzt“ verwechselten. Der Satz des heiligen Anselm nun ist die eigentliche Definition des Unendlichen, wie sie von unserer Vernunft erfaßt werden kann. Das Unbegrenzte ist freilich ein solches, daß man immer etwas Höheres darüber erfassen kann. Das Unendliche dagegen, und es allein, ist von der Art, daß man darüber hinaus nichts erfassen kann. Es ist jene absolute Bestimmtheit, von welcher Leibnitz spricht, jene, die über und außer aller Größe ist, welche von keiner wachsenden Größe erreicht werden und selbst nicht wachsen kann. Also der Glaube, der vernünftig entwickelte, der evident gewordene Glaube, der Glaube an die Existenz des Wirklichen und Thatsächlichen und Unendlichen ist die höchste aller Ideen und das stärkste aller wissenschaftlichen Motive. Er ist gleichsam das Urlicht der Wahrheit, die allgemeine Entdeckungsmethode. Diese Idee setzt uns in den Stand, in allen Dingen die Vernunft bis an ihr Ziel zu drängen, jeden Begriff des Zufälligen zu seinem ewigen Musterbild zu erheben,

aufzusuchen, welches die göttliche Idee sein kann, der jedes Object als ein vorübergehendes Bild und Fragment entspricht; endlich das Geschöpfliche in Gott gründlich zu erfassen, wie wenn die Geometrie die Gesetze und die innerste Natur der endlichen Formen im Unendlichen zu entdecken sich anschickt.

Die Kirche gibt der philosophischen Thätigkeit des heiligen Anselm das seltene Zeügniß: „Alle seine Schriften machen es „offenkundig, daß er für alle Theologen, welche die heiligen „Wissenschaften nach der scholastischen Methode lehrten, die Norm „im Himmel geschöpft hat.“ [29])

Welches ist diese wissenschaftliche Norm? Es ist unverkennbar jene große christliche Methode, jenes allseitige Denkverfahren, welches den Glauben durch die Erkenntniß und die Erkenntniß durch den Glauben sucht. Bündiger als die Väter, gibt der heilige Anselm der Scholastik ihre Grundregel und wird Gründer jener bewundernswerthen theologischen und philosophischen Lehre, in welcher die beiden Principien des Lichtes, **Vernunft** und **Glaube**, immer wesentlich verschieden, aber tief geeint bleiben. Das ist es eben, was er im Himmel geschöpft hat und wessen die Erde bedarf. Dieses Bedürfniß wird man, so hoffe ich, in dem Maße begreifen, in welchem die Philosophie wieder auflebt. [30])

---

29) Omnium theologorum qui sacras literas scolastica methodo tradiderunt, normam coelitus hausisse ex ejus libris omnibus apparet. *Brev. Rom.*, 21. April., lect. VI.

30) Hier dürfte eine Bemerkung an rechter Stelle sein. Es ist möglich, daß der eine oder der andere Leser von dieser Studie nicht ganz befriedigt ist und die Ansicht hegt, P. Gratry habe die Idee und Argumentation des heiligen Anselm nicht so genügend behandelt, als es der Sache selbst und dem Standpunkte des Verfassers angemessen sei. Allerdings wünschten wir selbst, daß die psychologische Unterlage des Anselm'schen Argumentes und der Beweis, daß der Gottesidee eine Realität entsprechen müsse, bestimmter markirt und ausführlicher entwickelt worden wäre; dessen ungeachtet können wir nicht umhin, den Verfasser in einem gewissen Sinne in Schutz zu nehmen.

Wie nämlich Jedermann aus dem Bisherigen ersieht und auch im Verfolge des Werkes bestätigt finden wird, ist P. Gratry hauptsächlich bemüht, an den anerkannten Geistesgrößen nachzuweisen, daß sie zu den höchsten Wahrheiten in der geistigen Erkenntniß und speciell in der Erkenntniß Gottes vorherrschend auf dem Wege der gesunden Induction gelangt seien; daher verweilt denn auch der Auctor mit besonderer Vorliebe bei jenen großen Geistern, denen dieses Verfahren irrthümlicher Weise entweder ganz oder theilweise abgesprochen wird. Zu diesen Geistern zählt aber der heilige Anselm nicht; seine Anschauung und Beweisführung spricht vielmehr für P. Gratry's Intention und Standpunkt auf die schlagendste Weise. Ihn zu übergehen, nachdem ohnehin Platon und Augustin als directe Zeugen des gesunden Inductionsverfahrens so gründlich untersucht waren, konnte er wohl versucht sein. Wirklich sehen wir in den ersten Originalausgaben der „Erkenntniß Gottes" den heiligen Anselm übergangen, und erst in der fünften Edition findet er sich an der passenden Stelle in den Reigen der behandelten Geistesgrößen aufgenommen. Aber, wie der Auctor selbst fühlte, der heilige Anselm konnte nur in so weit übergangen werden, daß über ihn keine eigene Studie ausgesetzt wurde; in der Sache selbst oder im historischen Processe der Theodicee ließ er sich nicht umgehen. Im Gegentheile, das Argument desselben mußte in den folgenden Studien, namentlich in Cartesius, Malebranche, Fenelon, Thomassin und Leibnitz wiederkehren und gründlich beleuchtet werden. Der Leser wird sich davon selbst überzeugen; er wird aber auch begreifen, daß die Studie über den heiligen Anselm, als P. Gratry dieselbe eigens einzureihen veranlaßt wurde, an Umfang und Frische verlieren mußte, wenn nicht lästige Wiederholungen herbeigeführt werden sollten.

Besser wäre es freilich gewesen, wenn der Verfasser den heiligen Anselm gleich ursprünglich nach Verdienst behandelt hätte. Allein da dies einmal nicht geschehen, so müssen wir dem Verfasser Dank wissen, daß er diese originelle Geistesgröße an den ihr gebührenden Platz gestellt und so noch zur rechten Zeit eine wesentliche Lücke seines Werkes ausgefüllt hat. Daß sich übrigens P. Gratry auf den ebenso faden als unwürdigen Vergleich Kant's bezüglich des Anselm'schen Argumentes nicht eingelassen hat, kann ihm in den Augen aller ernsten und redlichen Denker nur zur Ehre gereichen. Anm. d. Herausg.

Sechstes Capitel.

Die Theodicee des heiligen Thomas von Aquin.

I.

Man kann sagen, daß sich der heilige Thomas von Aquin zum heiligen Augustin verhalte, wie Aristoteles zu Platon. Ferner kann man sagen, daß der heilige Thomas von Aquin den heiligen Augustin, den Aristoteles und Platon in sich schließe.

Als Philosoph betrachtet hat der heilige Thomas von Aquin alle wesentlichen Resultate seiner drei großen Vorgänger in sich aufgenommen. Aber seine Geistesrichtung ist die des Aristoteles. — Der Richtung nach gibt es zweierlei Geister, die dem zweifachen Verfahren der Vernunft entsprechen. Jeder Geist wendet diese zwei Verfahren an; aber fast bei allen ist das eine von beiden vorherrschend. Die einen schlagen vorzugsweise den Weg der syllogistischen Identität ein, die anderen den Weg des dialektischen Aufsteigens. Platon und der heilige Augustin gehen vorzugsweise den Weg der Transcendenz, Aristoteles und der heilige Thomas von Aquin den Weg der Identität.

Vom heiligen Thomas läßt sich begreifen, daß er vorzugsweise in Deductionen und Syllogismen philosophiren mußte; denn die Obersätze waren für ihn gegeben. Was Aristoteles, Platon und der heilige Augustin in der Philosophie gefunden hatten, das

hatte er nicht mehr zu suchen nöthig. Zwar prüfte er das ihm Ueberlieferte mit mehr Sorgfalt, Tiefe und Bündigkeit, als sonst irgend Jemand. Aber im Grunde lag es ihm doch vorzugsweise ob, Folgerungen zu ziehen, und er fand sich in jenem Stadium der Geistesarbeit, von welchem Platon spricht. Nachdem nämlich Platon das eine der beiden Vernunftverfahren dargestellt hat, jenes, welches seinen Ausgangspunkt als Princip faßt und daraus durch den Syllogismus die Folgerungen ableitet, geht er zum anderen Verfahren über und sagt, daß die Vernunft durch ihren dialektischen Aufschwung das in ihrem Ausgangspunkt nicht inbegriffene Princip erfaßt und dann, wenn sie auf diese Weise die Idee und das mit ihr Zusammenhängende gewonnen hat, von einer Idee zur anderen und zu allen Folgerungen der Ur- und Grundidee herabsteigt. Das ist das weitaus gewöhnlichste Feld für die Syllogismen des heiligen Thomas. Der Syllogismus befaßt sich bei ihm nicht bloß mit den sinnlichen Wahrnehmungen und den abstracten Begriffen, sondern vorzugsweise mit den Ideen, — eine Unterscheidung, auf welche schon Platon aufmerksam macht.[1]) Darauf hat man niemals genug Nachdruck gelegt. Ein Mann von hervorragendem Talente, ein Anhänger Platon's und Augustin's, der ungescheüt den heiligen Thomas einen Zerstörer der Philosophie nannte, gerieth in diesen Irrthum nur darum, weil er diese Distinction nicht festhielt. Hier macht sich nach Platon[2]) ganz der Abstand bemerklich, wie zwischen den beiden Gebieten der geistigen Welt und wie nach dem heiligen Augustin zwischen Himmel und Erde. Der heilige Thomas von Aquin gebraucht den Syllogismus, aber die Quelle seines Syllogismus ist der Himmel, nicht die Erde; er macht Deductionen, aber diese Deductionen wurzeln im Himmel, nicht in der Erde.

Soviel über die syllogistische Seite seiner Methode. Jeder Geist bringt aber nothwendig das zweifache Verfahren der Vernunft

---

1) *Αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά.* *Rep.*, VI, fin.

2) Ibid.

in Anwendung. Aristoteles gebraucht sie beide und gibt bis auf einen gewissen Punkt eine Theorie davon. Wir können nun behaupten, daß der heilige Thomas mehr als Aristoteles das Principalverfahren der Philosophie in Ausübung bringt. Mehr noch, der heilige Thomas mißkennt nicht den heiligen Augustin, wie Aristoteles den Platon mißkannte, indem er dessen Dialektik verwarf. Thomas stieß von seinem ruhmreichen Vorgänger nichts um, und den Proceß des geistigen Aufsteigens von der sinnlichen Wahrnehmung bis zu Gott, den der heilige Augustin so vortrefflich beschrieben hat, wendet auch der heilige Thomas an; er nennt ihn mit Namen und gibt von ihm eine Exposition. [3])

In Bezug auf die Methode besteht zwischen Aristoteles und Platon in der Philosophie der nämliche Unterschied, wie in der Mathematik zwischen Lagrange und Leibniz. Lagrange ist blind und ungerecht gegen Leibniz; er nimmt dessen Principien nicht an; er will nur seine Resultate beibehalten, behauptet aber hartnäckig, daß er auf einem anderen Wege zu ihnen gelange. „Er „unternimmt es, den Differentialcalcul schlechthin auf einfache „algebraische Gleichungen zu gründen, indem er zu diesem Zwecke „einen jener metaphysischen Fehlschlüsse gebrauchte, in welche die „größten Geister verfallen können," [4]) und indem er, um zum Ziele zu gelangen, sich auf ein allgemeines Princip stützte, welches in gewissen Fällen falsch wird. [5]) Dagegen besteht zwischen dem heiligen Thomas von Aquin und dem heiligen Augustin nur jener Unterschied, der, abgesehen von der Controverse, zwischen Newton und Leibniz besteht. Newton hat die nämliche Entdeckung gemacht, wie Leibniz, aber ohne die Idee des unendlich Kleinen auszusprechen; sein Gedanke ist mehr verhüllt, als der des Leibniz, aber in der Substanz ist er der nämliche, was er selbst anerkannte.

---

3) Alia rationalis scientia *dialectica* quae ordinatur ad acquisitionem inventivam, et alia scientia *demonstrativa,* quae est veritatis determinativa. 2ª, 2ªᵉ, q. 51, 2, ad 3ᵐ.

4) Cournot, *Traité élémentaire de la Théorie des fonctions,* t. I, p. IX.

5) Dies hat M. Lefébure de Fourcy in seiner Abhandlung über den Infinitesimalcalcul nachgewiesen.

Wenn nun der heilige Thomas in der vorliegenden Frage die Ideen des heiligen Augustin in Syllogismen auseinanderzieht, so geschieht es auf eine Weise, daß dieser dadurch noch durchsichtiger wird. Wir werden uns davon überzeügen.

II.

In der Frage über die Existenz Gottes und über die Beweise dafür geht der heilige Thomas von einer Grundidee aus, von der er niemals abläßt. Diese Idee ist die Stelle des heiligen Paulus: „Der unsichtbare Gott wird aus seinen sichtbaren Werken erkannt.“ Wie man sieht, ist dies das Princip, auf welchem das Unendliche aus dem Endlichen bewiesen wird.

Wenn man dann die Einwendung macht, daß die Existenz Gottes sich nicht beweisen lasse, weil der Satz: Gott ist — ein identischer und in sich selbst evidenter Satz ist, so gesteht der heilige Thomas zu, daß dem also wäre für Jenen, welcher Gott an sich selbst erkennen würde, keineswegs aber für uns, die wir ihn nur aus seinen Werken erkennen.

Wenn man einwendet, daß die Existenz Gottes eine über der Vernunft liegende Wahrheit sei, und daß man sie allein aus dem Glauben haben könne, so negirt er das und erklärt, daß die Vernunft Gott aus seinen Werken zu erkennen und zu beweisen im Stande sei.

Nachdem der heilige Thomas diese beiden Einwürfe zurückgewiesen hat, macht er sich daran, die Existenz Gottes aus seinen Werken zu beweisen.

Wir führen diese ganze Untersuchung vollständig an. Sie ist enthalten in der zweiten Quästion seiner theologischen Summa, welche wir vollständig und wörtlich übersetzen. Der Leser wird dadurch einen Begriff bekommen, was ein Capitel dieser berühmten Summa sei, dieses, wie der heilige Thomas von Aquin sagt, für Anfänger geschriebenen Abrisses der Theologie.

Zweite Quästion.

„Existirt Gott?"

„Diese Frage gliedert sich in drei andere Fragen ab:

1) „Ist die Existenz Gottes eine an sich selbst evidente Wahr-„heit?"
2) „Ist sie beweisbar?"
3) „Gibt es einen Gott?"

Erster Artikel.

„Ist die Existenz Gottes eine in sich selbst evidente Wahr-„heit?"

„Die das behaupten, gehen so zu Werke:

„Es ist an sich evident, daß Gott existirt. Denn an sich „evident nennt man dasjenige, was wir nothwendig und natür-„licher Maßen erkennen, wie die obersten Principien. Wie aber „Damascenus behauptet, erkennt jeder Mensch natürlicher Maßen „die Existenz Gottes. Also ist die Existenz Gottes eine an sich „selbst evidente Wahrheit."

„Ueberdies ist all das an sich evident, was unmittelbar gewiß „ist, sobald man den Sinn der Worte erkennt; — eine Evidenz, „die nach Aristoteles den ersten Principien der Demonstration „zukömmt. Denn sobald man versteht, was das Ganze ist und was „der Theil ist, so wird man alsbald verstehen, daß das Ganze „größer ist als der Theil. Wenn man nun den Inhalt des „Wortes Gott erkennt, so wird man allsogleich erkennen, daß „Gott existirt. Denn dieses Wort bedeütet: „Derjenige, der „„nichts Höheres über sich hat." Nun ist dasjenige, was „existirend und erkennbar zugleich ist, höher, als dasjenige, was „bloß erkennbar ist. Da wir nun Gott erkennen, weil in uns „die Idee von ihm ist, so folgt daraus, daß er auch existirt.

„Also ist die Existenz Gottes eine an sich evidente Wahr„heit.“ [6])

„Endlich ist an sich evident, daß es eine Wahrheit gibt; denn „wer leügnet, daß es eine Wahrheit gibt, der nimmt doch für „gewiß an, daß es eine Wahrheit nicht gibt. Wenn es nämlich „eine Wahrheit nicht gibt, so ist dies das Wahre, daß es eine Wahr„heit nicht gibt. Ist aber etwas wahr, so gibt es eine Wahrheit. „Nun ist aber Gott selbst die Wahrheit. „Ich bin der Weg, die „„Wahrheit und das Leben,“ sagt das göttliche Wort. Also ist „es evident, daß Gott existirt.“

„Dagegen muß man zugestehen, daß Niemand das Gegentheil „von dem annehmen kann, was an sich evident ist, wie dies Ari„stoteles von den ersten Principien der Demonstration behauptet. „Man kann aber wirklich von dem Satze: Gott ist das Gegen„theil denken, nach dem Worte der heiligen Schrift: „Der Thor „„spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott.“ — Daher ist „die Existenz Gottes keine an sich evidente Wahrheit.“

„Auf all das ist zu erwidern, daß eine Wahrheit auf doppelte „Weise an sich evident ist:

a) „absolut an sich, aber nicht in Beziehung auf uns,
b) „sowohl an sich, als auch in Beziehung auf uns.“

„Denn eine Wahrheit ist an sich evident, wenn das Prädicat „eingeschlossen ist in den Begriff des Subjectes, wie in dem Satze: „Der Mensch ist ein lebendes Wesen. Denn ein lebendes Wesen „zu sein, gehört zum Begriff „Mensch“. Wenn sonach Allen klar „ist, was das Subject und was das Prädicat eines Satzes be„deüte, so wird dieser Satz für Alle an sich evident sein, wie dies „zutrifft bei den ersten Principien der Demonstration, deren Be„griffe Allen bekannt sind, wie das Sein und das Nichtsein, das „Ganze und der Theil u. dgl. Wenn aber Jemand nicht weiß, „was das Subject oder das Prädicat bedeüte, so ist der Satz „zwar absolut in sich evident, nicht aber für diejenigen, welche

6) Dies ist der Beweis des heiligen Anselm.

„das Subject oder das Prädicat des Satzes nicht kennen. Daher „kömmt es, wie Boëthius sagt, daß es Wahrheiten gibt, die „nur für die Gelehrten evident an sich sind, wie z. B. die, daß „die geistigen Wesen nicht vom Raume eingeschlossen sind.“

„Nun behaupte ich, daß der Satz: Gott existirt, absolut an „sich evident ist, weil das Subject das Nämliche besagt, wie „das Prädicat. Denn Gott ist sein Sein, wie sich weiter unten „zeigen wird. Weil wir aber das nicht begreifen, was Gott ist, „so ist dieser Satz für uns nicht unmittelbar evident, sondern er „muß aus Wahrheiten bewiesen werden, die mehr evident sind für „uns, aber weniger evident ihrer Seinsweise nach, nämlich aus „den Werken Gottes.“

„Auf die erste Einwendung ist also zu entgegnen, daß eine „Erkenntniß Gottes, ganz im Allgemeinen und Unbestimmten, von „Natur aus uns eingeprägt ist, in wieferne nämlich Gott die Se„ligkeit des Menschen ist. Denn der Mensch verlangt von Natur „aus nach Glückseligkeit; und was der Mensch von Natur aus „verlangt, das erkennt er auch von Natur aus. Das ist aber „etwas ganz anderes, als eine klare Kenntniß der Existenz Gottes „schlechthin, wie es etwas anderes ist, zu erkennen, daß Jemand „komme, und die bestimmte Person zu erkennen, die kömmt, ob„wohl der Kommende die bestimmte Person sein kann. Denn „Viele suchen das vollkommene Gut des Menschen, welches die „Seligkeit ist, in Reichthum, Viele in sinnlichen Freüden, die „Dritten hinwider in etwas anderem.“

„Auf den zweiten Einwurf ist zu entgegnen, daß derjenige, „welcher den Namen Gott hört, vielleicht darunter nicht das ver„steht, über welches hinaus ein Größeres nicht erfaßt werden kann, „da Viele meinten, Gott sei ein Körper. Und zugestanden auch, daß „Jeder unter dem Worte Gott ein Wesen sich denke, über wel„chem nichts Höheres mehr gedacht werden kann; so folgt daraus „noch nicht, daß dasjenige, was unter dem Worte verstanden „wird, auch in Wirklichkeit existire, sondern lediglich das folgt „daraus, daß es im Gedanken des Geistes sei. Nur dann kann „man behaupten, daß das im Gedanken Erfaßte auch in Wirklich„keit existire, wenn man zugesteht, daß es etwas Reelles gibt,

„über dem nichts Höheres mehr gedacht werden kann. Das aber „wird von Jenen nicht zugestanden, welche sagen: Es gibt keinen „Gott.“

„Auf den dritten Einwurf ist zu entgegnen, es sei allerdings „an sich evident, daß es im Allgemeinen eine Wahrheit gebe; daß es „aber eine erste Wahrheit gebe, ist für uns nicht an sich evident.“

Zweiter Artikel.

„Kann man das Dasein Gottes beweisen?“

„Die das in Abrede stellen, gehen so zu Werke:

„Es scheint, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen. „Denn das Dasein Gottes ist ein Glaubensartikel; was aber „Sache des Glaubens ist, das ist nicht beweisbar, weil der Beweis „ein Wissen gibt, der Glaube aber auf das sich erstreckt, was man „nicht sieht, wie der Apostel sagt. 7) Also ist die Existenz Gottes „nicht beweisbar.“

„Ueberdies ist das Mittel für die Demonstration der Wesens- „begriff der Sache. Von Gott können wir aber nicht wissen, „was er ist, sondern nur, was er nicht ist, wie Damascenus sagt. „Also können wir die Existenz Gottes nicht beweisen.“

„Ferner, wenn man die Existenz Gottes beweisen wollte, so „könnte dies nur aus seinen Werken geschehen. Seine Werke „aber stehen in keinem Verhältnisse zu ihm, da er unendlich und „seine Werke endlich sind, das Endliche aber zum Unendlichen in „keinem Verhältnisse steht. Weil nun aus einer unverhältnißmäßi- „gen Wirkung die Ursache nicht bewiesen werden kann, so scheint „es, daß das Dasein Gottes nicht beweisbar ist.“

„Dagegen aber steht, was der Apostel an die Römer schreibt: „„Das unsichtbare Sein Gottes wird durch das, was gemacht „„worden ist, geschaut und erfaßt.“ 8) Das wäre aber nicht der

---

7) Est autem fides sperandarum substantia rerum, *argumentum non apparentium. Hebr.,* XI, 1.

8) Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. *Rom.,* I, 20.

„Fall, wenn aus dem, was gemacht ist, das Dasein Gottes nicht „bewiesen werden könnte. Denn das Erste, was man von einem „Dinge erkennen muß, ist seine Existenz."

„Darauf nun ist zu sagen, daß es ein doppeltes Be„weisverfahren gebe: das eine geht von der Ursache aus „und wird demonstratio propter quid genannt, und fußt auf dem, „was schlechthin das Primäre ist; das andere geht von der „Wirkung aus, und heißt demonstratio quia, und dieses Letztere „beruht auf dem, was in Bezug auf unser Erkennen das „Primäre ist. 9) Denn, wo irgend eine Wirkung uns mehr bekannt „ist, als ihre Ursache, da schreiten wir von der Wirkung zum Er„kennen der Ursache vor. Aus jeder Wirkung aber kann darge„than werden, daß sie eine ihr eigene Ursache habe, wenn nur „die Wirkung für uns das mehr Bekannte ist. Denn da die Wir„kung von der Ursache abhängt, so muß, wenn die Wirkung da „ist, im Voraus schon die Ursache da sein. Da nun die Existenz „Gottes in Bezug auf uns nicht unmittelbar evident ist, so ist „dieselbe aus den uns mehr bekannten Wirkungen beweisbar."

„Auf die erste Einwendung ist demnach zu sagen, daß die „Existenz Gottes und andere derartige Wahrheiten, welche nach „Rom. I. aus der natürlichen Vernunft über Gott gewußt werden „können, keine Glaubensartikel sind, sondern Vorstufen dazu. „Denn wie die Gnade die Natur, die Vollkommenheit das zu „Vervollkommnende voraussetzt, so der Glaube die natürliche Er„kenntniß. Doch hindert nichts, daß dasjenige, was an sich be„weisbar und natürlicher Maßen erkennbar ist, von Jenem, der „den Beweis nicht versteht, als Glaubensobject aufgefaßt werde.

„Auf den zweiten Einwurf ist zu sagen, daß man bei einem „Schlusse von der Wirkung auf die Ursache nicht von der Defi„nition der Ursache, sondern von der Wirkung ausgehen muß,

---

9) Es sind dies die beiden Beweise, von denen Platon spricht; der eine geht vom Princip aus und zieht daraus die Folgerungen, der andere schreitet zum Princip vor, indem er von einem Gegebenen ausgeht, in welchem das Princip nicht enthalten ist. *Repub.*, lib. VI, sub finem.

„wenn man die Existenz der Ursache nachweisen will: und das „ist ganz besonders der Fall bei Gott. Denn um die Existenz „einer Sache darzuthun, muß man die Bedeütung des Namens, „nicht die Definition der Sache als Beweismittel nehmen, und „die Frage über das Wesen kann erst nach der Frage über die „Existenz gestellt werden. Die Namen Gottes sind aber von „seinen Werken hergeleitet — wie sich später zeigen wird —. „Wenn wir demnach die Existenz Gottes aus seinen Werken dar- „thun, so können wir die Bedeütung des Namens „Gott“ als „Beweismittel gebrauchen.“

„Auf den dritten Einwand entgegnen wir: Stehen die Wir- „kungen zu ihrer Ursache in keinem Verhältnisse, so kann man „aus ihnen keine vollkommene Erkenntniß der Ursache ge- „winnen; aber gleiwohl kann aus jeder uns bekannten Wirkung „die Existenz der Ursache bewiesen werden (wie gesagt worden). „Und so kann aus den Werken Gottes die Existenz Gottes er- „härtet werden, ob wir gleich aus denselben ihn nicht voll- „kommen nach seinem Wesen zu erkennen vermögen.“

Dritter Artikel.

„Existirt Gott?“

„Die das leügnen, argumentiren so:

1) „Es scheint, daß es keinen Gott gibt. Denn, wenn von „zwei entgegengesetzten Dingen das eine unendlich ist, so hebt „sich das andere ganz und gar auf. Das ist aber bei dem Worte „„Gott“ der Fall: es wird nämlich mit demselben ein unend- „liches Gut bezeichnet. Gibt es also einen Gott, so gäbe es kein „Uebel; es gibt aber ein Uebel in der Welt, also gibt es keinen „Gott.“

2) „Ferner, was durch wenige Principien hergestellt werden „kann, braucht es nicht durch mehrere. Es scheint aber, daß in „der Voraussetzung, es gebe keinen Gott, alles Vorhandene in der „Welt durch andere Principien hergestellt werden kann. Denn „alles, was mit Naturnothwendigkeit geschieht, läßt sich auf die „Natur als sein Princip, das aber, was mit Absicht geschieht,

„auf die Vernunft oder den Willen des Menschen als sein Princip „zurückführen. Also zwingt nichts, die Existenz Gottes anzu„nehmen."

„Dagegen steht ausdrücklich die Schriftstelle von der Persön„lichkeit Gottes: „Ich bin, der ich bin.""[10])

„Die Existenz Gottes kann auf einem fünffachen Wege be„wiesen werden."

„Der erste und zugänglichere bietet sich in der Thatsache der „Bewegung."

„Es ist nämlich unbestreitbar und durch die Wahrnehmung be„stätigt, daß es Dinge gibt, die in Bewegung sind. Alles aber, „was in Bewegung ist, wird von einem Anderen bewegt. Denn „jedes Ding, das bewegt wird, thut es nur in soweit, als in „ihm die Potenz zu der ihm eigenthümlichen Bewegung liegt; „jedes Ding dagegen, das bewegt, thut es nur in soweit, als es „schon in Act ist. Das heißt nichts anderes, als etwas aus der „Potenz in den Act übersetzen; aus der Potenz kann aber nur „das in Act übersetzen, was bereits in Act ist, wie z. B. vom „Feüer, das in Act glüht, das Holz, welches bloß die Potenz zum „Glühen hat, zum actuellen Glühen gebracht, und dadurch von „ihm umgestaltet und alterirt wird. Es ist aber nicht möglich, „daß die nämliche Sache in der nämlichen Hinsicht zugleich in Act „und Potenz sei; dies ist nur möglich unter verschiedenen Bezie„hungen. Denn, was in Act glühend ist, kann nicht zugleich in „Act kalt sein, sondern kalt in der Potenz. — Daraus ist klar, „daß nichts unter der nämlichen Beziehung und zur „nämlichen Zeit bewegt werden und bewegen könne. Demnach „muß alles, was in Bewegung ist, von einem Anderen bewegt „werden. Wenn nun dieser Beweger selbst in Bewegung ist, so „ist er seinerseits wieder von einem anderen bewegt, und dieser „abermals von einem anderen. Man darf aber auf diese Weise „nicht ins Unendliche fortschreiten; denn sonst würde man zu „einem ersten Beweger nicht kommen; käme man aber nicht zu

---

10) *Exod.*, III, 14.

„einem ersten Beweger, so gäbe es auch nichts secundär Bewe„gendes; denn alles secundär Bewegende bewegt nur darum, weil „es selbst vom ersten Beweger bewegt ist, wie ein Stock nur „deshalb etwas bewegt, weil er selbst von der Hand bewegt ist. „Es muß daher nothwendig einen ersten Beweger geben, der von „keinem anderen bewegt ist; und als diesen denken sich Alle „Gott."

„Ein zweiter Weg bietet sich dar in dem Begriffe der wir„kenden Ursache."

„Es findet sich nämlich, daß in der sichtbaren Welt eine „Stufenfolge von wirkenden Ursachen besteht; doch findet sich nicht „und ist es unmöglich, daß irgend etwas für sich selbst die wir„kende Ursache sei, weil es sonst sein müßte, ehe es wirklich ist, „was unmöglich. Es ist aber auch nicht möglich, daß man bei „den wirkenden Ursachen bis ins Unendliche gehe; denn in der „Ordnung aller wirkenden Ursachen ist das Erste die Ursache für „das Mittlere, und das Mittlere die Ursache für das Letzte, ob „nun mehrere oder nur ein einziges Glied in der Mitte liegen „mögen. Hebt man aber die Ursache auf, so ist damit auch „die Wirkung aufgehoben. Wenn sonach unter den wirkenden „Ursachen kein Glied das erste ist, so wird es auch kein letztes „geben und kein mittleres. Sobald man aber bei den wirkenden „Ursachen bis ins Unendliche fortschreitet, so wird es keine erste „bewegende Ursache geben, und folglich weder eine letzte Wirkung, „noch mittlere wirkende Ursachen, was offenbar falsch ist. Mithin „muß man eine erste wirkende Ursache annehmen, und man nennt „sie Gott."

„Der dritte Weg ist hergenommen vom Begriff des Mög„lichen und Nothwendigen, und hat es damit folgende Be„wandtniß:

„Wir finden unter den Dingen solche, welche in sich die „Möglichkeit tragen zum Sein und zum Nichtsein; denn unserer „Wahrnehmung bieten sich Dinge dar, die sich erzeügen und ver„gehen. Bei allen derartigen Dingen ist es aber unmöglich, daß „sie immer existiren, weil dasjenige, was die Potenz zum Nicht„sein hat, wirklich zu irgend einer Zeit nicht existirt. Wenn

„daher alles die Potenz zum Nichtsein in sich hat, so hätte wirk-„lich zu irgend einer Zeit gar nichts existirt. Und wäre das „wahr, so würde auch jetzt nichts existiren; weil das, was nicht „existirt, nur durch etwas, das existirt, anfängt. Hätte daher ein „Wesen nicht existirt, so hätte auch nichts zu existiren anfangen „können, und es würde auch jetzt noch nichts existiren, was offen-„bar falsch ist. Mithin sind nicht alle Dinge bloß mögliche, son-„dern es muß eines geben, dessen Wirklichkeit eine nothwendige „ist. Bei allem aber, was nothwendig existirt, liegt der Grund „der nothwendigen Existenz entweder außer ihm oder nicht. Es „darf aber bei den nothwendigen Dingen, die den Grund ihrer „Nothwendigkeit außer sich haben, unmöglich bis ins Unendliche „fortgeschritten werden, ebenso wenig, als es bewiesener Maßen „bei den wirkenden Ursachen geschehen darf. Deshalb muß man „ein Wesen annehmen, das an sich nothwendig ist, und den Grund „seiner Nothwendigkeit nicht außer sich hat, sondern für die übri-„gen Dinge der Grund der Nothwendigkeit ist, und dieses Wesen „nennen wir Gott."

„Der vierte Weg ist hergeleitet aus der Stufenordnung, die „sich in den Dingen findet. Es gibt nämlich Dinge, die mehr „oder minder gut, wahr und edel sind; was sich ebenso von allen „übrigen Eigenschaften sagen läßt. Mehr und Minder wird „aber von verschiedenen Dingen gesagt, die auf verschiedene Weise „einem Dritten sich annähern, das als Urtypus auf der höchsten „Stufe steht, wie dasjenige mehr warm ist, was dem im höchsten „Grade Warmen sich mehr nähert. Es gibt also etwas, das auf „höchster Stufe gut, wahr und edel, und folglich das Sein auf „höchster Stufe ist; denn das auf höchster Stufe Wahre ist auch „das Sein auf höchster Stufe, wie Aristoteles sagt. — Was aber „in irgend einer Gattung von Dingen auf der höchsten Stufe „dieser bestimmten Seinsweise steht, ist die Ursache für alles das, „was zu dieser Gattung gehört, wie das Feuer des empyrischen „Himmels, das am meisten warm ist, die Ursache für die Wärme „aller Dinge ist. Also gibt es etwas, das für alle Dinge der „Grund des Seins, der Güte und jeder Vollkommenheit ist, und „das nennen wir Gott."

„Der fünfte Weg thut sich auf beim Anblick der Regierung „des Weltalls."

„Wir sehen nämlich, daß einige bewußtlose Dinge, wie z. B. „die materiellen Körper zu einem Ziele hin thätig sind, was „daraus erhellt, daß sie immer oder wenigstens größtentheils auf „die nämliche Weise thätig sind, um zu dem zu gelangen, was „ihr Beßtes ist. Diese Bestimmtheit macht klar, daß sie nicht „zufällig, sondern aus Zweckabsicht zum Ziele gelangen. „Was aber kein Bewußtsein hat, strebt nur unter der Führung „eines bewußten und erkennenden Wesens nach seinem „Ziele, wie der Pfeil vom Schützen seine Richtung erhält. Es „gibt also ein Wesen, von dem alle Naturdinge zu ihrem Ziele „gerichtet werden, und dieses Wesen nennen wir Gott."

„Auf den ersten Einwurf ist zu sagen, was Augustin sagt: „Da Gott unendlich gut ist, so würde er nicht dulden, daß etwas „Böses in seinem Werke sei, wenn er nicht so allmächtig und gut „wäre, daß er auch aus dem Bösen Gutes machen könnte. Es „gehört also zur Güte Gottes, daß er das Böse zuläßt, um daraus „Gutes hervorzubringen."

„Auf den zweiten Einwurf ist zu sagen, daß dasjenige, was „naturnothwendig geschieht, auf Gott als auf die erste Ursache „zurückgeführt werden muß, weil die Naturdinge nur unter der „Führung eines höheren Wesens zu ihrem bestimmten Ziele hin „thätig sind. Ebenso muß dasjenige, was mit Zweckabsicht ge„schieht, auf eine höhere Ursache als auf den menschlichen Willen „und die menschliche Erkenntniß zurückgeführt werden. Denn „diese beiden Kräfte sind wandelbar und vergänglich; alles Be„wegliche aber und der Vergänglichkeit Unterworfene muß auf „ein erstes unbewegliches und aus sich nothwendiges Princip „zurückgeführt werden, wie gezeigt worden."

III.

Was nun in dieser kurzen Abhandlung des heiligen Thomas über die Existenz Gottes überall offen hervortritt, was in allen seinen Beweisen und in seiner ganzen Untersuchung stets wiederkehrt, das ist die Grundidee: Der unsichtbare Gott ist beweisbar aus seinen Werken. Aber gerade das ist ja der Grundquell für die wahre Beweisführung, für jene, die sich durch den Anblick des Endlichen zum Unendlichen erhebt, für jene, welche die Beweisführung Jedermanns ist. — Platon, Aristoteles, der heilige Paulus, der heilige Augustin, alle Denker, alle Dichter, selbst das Volk huldigen ihr.

Noch mehr; Thomas unterscheidet ausdrücklich den Beweis, welcher von der Ursache zur Wirkung herabsteigt, welcher eine Deduction macht, welcher auf dem Wege des Syllogismus aus dem Principe eine Folgerung ableitet —, und jenen Beweis, welcher von der Wirkung zur Ursache aufsteigt, welcher eine Induction macht, welcher von der Wirkung auf die in der Wirkung nicht enthaltene Ursache übergeht, von der endlichen Wirkung zur unendlichen Ursache vorschreitet.

Er kennt den hieher gehörigen Einwurf und spricht ihn in kräftigen Worten aus — art. II, ad 3m. —. „Man kann," wendet er sich ein, „das Dasein Gottes nur aus seinen Werken beweisen. „Nun aber stehen diese Werke in keinem Verhältnisse zu ihm, „weil er unendlich, sie aber endlich sind, und weil zwischen dem „Endlichen und Unendlichen kein Verhältniß besteht." — Er antwortet: „Eine Wirkung, die in keinem Verhältnisse zu ihrer Ur„sache steht, kann zwar von ihrer Ursache keine volle Kenntniß „verschaffen, wohl aber den Beweis für deren Existenz ab„geben."

Im Vorbeigehen spricht er aus, daß diejenigen, welche sagen, es gebe keinen Gott, nichts actuell Unendliches zugeben, d. h. kein Wesen, über welches hinaus nichts Größeres mehr gedacht werden kann — art. I, ad 2m. —.

In wiefern das Argument des heiligen Anselm rein syllogistisch und aprioristisch gefaßt wird, weis't er es mit dem Bemerken zurück, daß es Geister geben kann, welche das wirkliche Unendliche leügnen und folglich den Obersatz des heiligen Anselm nicht zulassen.

Der heilige Thomas wußte also genau, daß dieses Argument, um vollständig zu sein, aprioristisch und aposterioristisch zugleich sein müsse, indem der Beweis für das Dasein Gottes der einzige ist, welcher diese beiden Gegensätze vereinigen kann, weil Gott das einzige zugleich ideelle und reelle Wesen ist, ein Wesen, dessen Idee identisch ist mit seiner Wirklichkeit, was Thomas sehr schön in folgendem seiner Bedeütsamkeit nach zu wenig begriffenen Satze ausspricht: „Sein **Sein** ist seine Wesenheit" — suum esse est sua essentia —, d. h. sein ideelles Sein und sein reelles Sein sind identisch. Jedes andere Wesen hat seine Idee in Gott und seine Wirklichkeit ist verschieden von seiner Idee, wie das Endliche verschieden ist vom Unendlichen. Gott, der allein unendlich ist, ist identisch mit seinem Urbilde, das er selbst ist. Darin liegt der Grund, weshalb der Beweis für das Dasein Gottes dem reinen Denken und der Erfahrung zugleich unterstellt ist — à la fois rationelle et experimentale —.

Um diesen Beweis herzustellen, muß man *a posteriori* erkennen, daß es ein solches Wesen gibt, über welches hinaus nichts Größeres erfaßt werden kann. Wie soll aber das a posteriori zugehen? Durch welche Wirkung, durch welche Erfahrung soll man dazu kommen? Wir haben dies bereits gesehen: auf dem Wege, den der heilige Anselm angedeütet hat, und auf dem Cartesius nachgegangen ist, wenn er sagt: „Ich bin ein un„vollkommenes, mangelhaftes und von einem Anderen abhängiges „Wesen, das ohne Unterlaß nach etwas strebt, und nach etwas „verlangt, das besser, größer ist, als ich;" und Cartesius schließt von dem Inhalt seiner Erfahrung auf das thatsächlich Unendliche. Und er thut das durch einen intellectuellen und moralischen Aufschwung, der dem inneren Zug des höchsten Gutes nachgeht. Der heilige Thomas zeigt die Existenz dieses Zuges in der Seele — art. I, ad 1m. —, wenn er das ihm als Einwurf vorgehaltene

Wort des Damascenus erklärt, daß alle Menschen natürlicher Maßen Gott erkennen. Wir haben von Gott eine im Unbestimmten liegende Erkenntniß, sagt er, in unserem Verlangen nach Glückseligkeit. Diese Erkenntniß ist nun die thatsächliche Unterlage für das bestimmte Erkennen; sie ist die ursprünglichste Wirkung, auf welche sich die Vernunft stützt, um sich zu Gott zu erheben. Dieses Verlangen nach Glückseligkeit, dieser Zug des höchsten Gutes, ist der Sinn für das Unendliche, welcher natürlicher Maßen in allen Menschen sich findet, wenn sie ihn nicht durch Verkehrtheit ersticken.

IV.

Um die Theorie der Methode, die zu Gott aufsteigt, im Sinne des heiligen Thomas genauer kennen zu lernen, muß man den Commentar lesen, den er zu dem inhaltschweren Worte des heiligen Paulus gibt: „Der unsichtbare Gott wird aus seinen „Werken erkannt.“ Wie wir gesehen haben, schließt dieser göttliche Text ganz den Gedanken des heiligen Thomas über die vorliegende Frage in sich. Thomas erklärt ihn auf folgende Weise:

„Der heilige Paulus redet von Menschen, welche die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit gefangen halten, weil sie in sich „das ersticken, was man von Gott erkennen kann, was Gott selbst „ihnen offenbart. Denn die unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes, „seine ewige Macht und seine göttliche Natur sind seit der Schöpfung der Welt in den geschaffenen Dingen sichtbar für das „Auge des Geistes.“ [11])

11) Impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia, quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. *Rom.,* I, 20.

„In der That," sagt der heilige Thomas, „die Erkenntniß „des wahren Gottes führt uns durch sich selbst zum Guten; aber „sie ist gleichsam gefangen und festgebunden durch die freie Hin„gabe an die Ungerechtigkeit."

„Es war also in ihnen [12]) in irgend einem Maße die wahre „Erkenntniß Gottes; denn das, was man von Gott erkennen „kann — quod notum est Dei —, d. h. was für den Men„schen durch die Vernunft von Gott erkennbar ist, „leuchtet in ihnen, ist in ihnen offenbar durch etwas, das in ihnen „ist, nämlich durch das innere Licht."

„Allerdings bleibt etwas von Gott dem Menschen in diesem „Leben gänzlich verborgen, gemäß der geheimnißvollen Aufschrift, „die der heilige Paulus fand: **Dem unbekannten Gott** — „ignoto Deo —. Wir erkennen nämlich das Wesen Gottes nicht, „und dies darum, weil die Erkenntniß des Menschen von dem „ausgeht, was, wie er selbst, der Naturwelt angehört, nämlich „von den sinnlichen Geschöpfen, die nicht so geeigenschaftet sind, „daß sie die göttliche Wesenheit darstellen könnten. Gleichwohl „kann der Mensch aus diesen geschöpflichen Dingen Gott auf „eine dreifache Weise erkennen, wie Dionysius in seinem Buche „über die göttlichen Namen sagt." [13])

„Zuerst aus dem Verhältnisse der Causalität — per viam

12) Fuit enim in eis, quantum ad aliquid, vera Dei cognitio, quia quod notum est Dei, id est, *quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem*, manifestum est in illis, id est, manifestum est in eis, ex eo, quod in illis est, *id est, ex lumine intrinseco. Comment. in Epist. Pauli ad Rom*, cap. I, lect. VI.

13) Sciendum est ergo, quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus. Unde et Paulus invenit Athenis aram inscriptam *Ignoto Deo*, et hoc ideo, quia cognitio hominis incipit ab his, quae sunt ei connaturalia, scilicet a sensibilibus creaturis, quae non sunt proportionatae ad repraesentandam divinam essentiam. Potest tamen homo ex hujusmodi creaturis Deum tripliciter cognoscere, ut Dionysius dicit in libro *De divinis Nominibus. Ibid.*

„causalitatis —. Weil nämlich alle geschöpflichen Dinge vergänglich „und wandelbar sind, so muß man sie zurückführen auf ein un„wandelbares und vollkommenes Princip; und daraus erkennen „wir die Existenz Gottes.“ [14])

„Dann auf dem Wege der Ueberbegrifflichkeit — per viam „excellentiae —. Denn alle Dinge werden auf das erste Princip „nicht in dem Sinne zurückgeführt, als ob dieses ihre eigenthüm„liche und wesensgleiche Ursache wäre, wie wenn ein Mensch „einen anderen zur Welt bringt, sondern in dem Sinne, daß es „ihre gemeinsame und über alles hinausragende Ursache ist, und „dadurch erkennen wir nicht bloß, daß Gott existirt, sondern außer„dem noch, daß er über allem steht.“ [15])

„Zuletzt auf dem Wege der Negation — per viam nega„tionis —. [16]) Denn ist Gott die alles überragende Ursache, so „kann nichts von dem, was an den Geschöpfen ist, ihm beigelegt „werden; und in diesem Sinne nennen wir Gott unbeweglich „und unendlich.“

„Paulus zeigt nun, durch Wen den Menschen diese Erkennt„niß offenbar geworden, und sagt, daß Gott sie ihnen geoffenbart „hat.“ [17])

„Gott offenbart auf zweierlei Weise: einmal indem er das „innere Licht eingießt, durch welches der Mensch erkennt; dann

---

14) Uno quidem modo per *causalitatem:* quia enim hujus modi creaturae sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum, et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. *Ibid.*

15) Secundo per viam *excellentiae.* Non enim reducuntur omnia in primum principium sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem, et ex hoc cognoscitur, quod est super omnia. *Ibid.*

16) Tertio per viam *negationis,* quia si est causa excedens, nihil eorum, quae sunt in creaturis potest ei competere . . . Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum, et si quid aliud hujusmodi dicitur. *Ibid.*

17) Ostendit a quo auctore hujusmodi cognitio eis fuerit manifestata, et dicit, quod Deus illis manifestavit. *Ibid.*

„indem er sichtbare Zeichen seiner Weisheit hinstellt, nämlich die „sinnlich wahrnehmbaren Geschöpfe.[18]) Auf diese Weise hat es „Gott ihnen also geoffenbart; innerlich, indem er das Licht ein„goß; äußerlich, indem er die Geschöpfe hinstellte, damit in ihnen, „wie in einem Buche, die Erkenntniß Gottes gelesen werden „könnte."

„Wir müssen aber genauer untersuchen, was denn die Men„schen von Gott erkannt haben? Zunächst werden die unsicht„baren Vollkommenheiten Gottes erkannt, unter welchen das Wesen „Gottes — per quae intelligitur Dei essentia — zu verstehen ist. „Es heißt aber: die Eigenschaften — in der Mehrzahl, weil „uns das Wesen Gottes nicht so bekannt ist, wie es ist, nämlich „wie es in sich Eins ist; sondern es ist uns nur geoffenbart durch „gewisse an den Geschöpfen wahrgenommene Aehnlichkeiten. Die „Geschöpfe nämlich haben vervielfältigter Maßen an dem Theil, „was in Gott Eins ist, und dies hat zur Folge, daß unser Ver„stand die eine göttliche Wesenheit unter der Form der Güte, „der Weisheit, der Macht und anderer Eigenschaften betrachtet, — „eine Unterscheidung, die in Gott nicht ist."[19])

„Das zweite, was wir von Gott kennen, ist seine Macht,

18) Deus autem dupliciter aliquid homini manifestat. Uno modo lumen infundendo interius, per quod homo cognoscit ... Alio modo proponendo suae sapientiae signa exteriora, scilicet sensibiles creaturas ... Sic ergo Deus illis manifestavit, vel interius, infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur. *Ibid.*

19) Ubi primo considerandum est, quae sunt ista quae de Deo cognoverunt ... Primo quidem invisibilia ipsius, per quae intelligitur Dei essentia ... Dicet autem *pluraliter* invisibilia, quia Dei essentia non est nobis cognita, secundum illud, quod est, scilicet prout in se est una ... Est autem manifesta nobis per quasdam similitudines in creaturis repertas, quae id, quod in Deo unum est, multipliciter participant, et secundum hoc intellectus noster considerat unitatem divinae essentiae sub ratione bonitatis, sapientiae, virtutis et hujusmodi, quae in Deo non sunt. *Ibid.*

„vermöge deren alle Dinge von ihm herstammen als von ihrem „Princip." [20])

„Das dritte ist, daß man ihn erkannt hat als das letzte End- „ziel, zu dem alles hinstrebt." [21])

„Diese drei Dinge entsprechen aber den angegebenen drei „Wegen, auf welchen man Gott erkennt: dem Wege der Negation, „der Causalität und der Ueberbegrifflichkeit." [22])

„Zuletzt zeigt Paulus, auf welche Weise Gott aus den ge- „schöpflichen Dingen erkannt werde; er thut dies mit den Worten: „Das unsichtbare Wesen wird mit dem Geiste ersehen — intellecta „conspiciuntur —. Denn mit dem Geiste kann Gott erkannt „werden, nicht durch die Sinne oder durch die Vorstellung. Diese „reichen nicht über das Gebiet des Körperlichen hinaus: — Gott „aber ist ein Geist." [23])

Das ist der Commentar zum Wort des heiligen Paulus. Man entdeckt darin deütlich die Methode des heiligen Thomas. Den Ausgangspunkt bilden die Geschöpfe, die thätige Kraft ist die Vernunft, das Licht, welches Gott in die Seele eingießt; und der geistige Proceß, der drei Namen erhält — causalitatis, excellentiae oder eminentiae, negationis — und uns zur Einsicht führt, daß die geschaffenen Dinge als bewegliche und wandelbare nicht aus sich selbst sind, d. h. daß Gott existirt und daß Gott, weil er aus sich selbst ist, unbeweglich und unwandelbar ist; — dieser geistige Proceß besteht in der Erkenntniß des Vollkommenen

---

20) Aliud autem, quod de Deo cognoscitur est virtus ipsius: secundum quam res ab eo procedunt, sicut a principio. *Ibid.*

21) Tertium cognitum est . . . quod cognoverunt Deum sicut ultimum finem, in quem omnia tendunt. *Ibid.*

22) Haec autem tria referuntur ad tres modos cognoscendi supradictos . . . per viam negationis . . . . per viam causalitatis . . . . per viam excellentiae. *Ibid.*

23) Ostendit quomodo per ista cognoscatur, Deus cum dicit *intellecta conspiciuntur.* Intellectu enim cognosci potest Deus, non sensu vel imaginatione, quae corporalia non transcendunt, Deus autem spiritus est. *Ibid.*

— excellentia — mittelst des Unvollkommenen, und in der Aufhebung der Schranken und begrenzten Eigenschaften, die man wahrnimmt — via negationis —.

Ganz gut bemerkt der heilige Thomas, daß man sich zu diesem Zwecke durch die Erkenntniß über das erheben muß — transcendere —, was die Sinne und die Vorstellung bieten können. Dies ist ganz und gar das Verfahren der Transcendenz, von dem wir schon oft geredet haben, und das mit dem Worte: Weg der Ueberbegrifflichkeit und Negation — viam excellentiae et negationis — bezeichnet wird, — ein Verfahren, das er anderswo den Weg der Eminenz und der Elimination — via eminentiae, via remotionis — nennt, und wovon er sagt: „Diese Negationen bedeüten nicht, daß Gott das abgehe, was man von ihm negirt, sondern daß er es auf eine überragende Weise besitze, — haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit —.“ [24])

Aber der heilige Thomas fährt fort, das nämliche Capitel des heiligen Paulus weiter zu erklären, und dadurch vervollständigt er seine Darstellung und berührt den innersten Kern der Sache.

Der heilige Paulus zeigt, wie die Erkenntniß Gottes, welche uns geboten ist, nicht angenommen wird; sie ist in uns, aber wir ersticken sie da.

Was die Erkenntniß Gottes in uns erstickt, ist die Ungerechtigkeit. Der heilige Paulus hat das bereits gesagt; es war dies sein erstes Wort: „Sie halten die Erkenntniß Gottes in ihrer „Ungerechtigkeit nieder. ... Sie sind ohne Entschuldigung; sie „erkennen Gott und haben ihn nicht verherrlicht ... „sondern sie wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert .... Denn da sie sich für Weise „hielten, waren sie Thoren .... sie verkehrten die Wahrheit, gestalteten sie zur Lüge um, huldigten und fröhnten dem Geschöpfe, „nicht dem Schöpfer.“ [25])

---

24) Ia, qu. XII, art. XII.

25) Ut sint inexcusabiles: quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum

„Diese Herrlichkeit," sagt der heilige Thomas, „ist nichts „anderes, als das Leüchten der göttlichen Natur selbst." 26) Die Menschen ersticken es in sich, und werden eitel in ihren Gedanken. Nur wenn er auf Gott sich stützt, kann der menschliche Geist sich der Eitelkeit entwinden; sobald er aufhört, auf Gott zu ruhen, ist er eitel: der Geist ist leer und das Herz finster; das Licht des Geistes erleüchtet das Herz nicht mehr; dieses Herz wird mehr und mehr thöricht; es hat nicht mehr jenes Licht der göttlichen Weisheit, das uns allein wahrhaft Gott erkennen macht. „Denn „wie derjenige, welcher die leiblichen Augen von der materiellen „Sonne wegwendet, in leibliche Finsterniß geräth, so wird auch „derjenige geistig verfinstert, der auf sich bauend und nicht auf „Gott, von Gott sich abwendet." 27) Was thut der Mensch mit dieser Herrlichkeit Gottes, d. h. mit diesem göttlichen Leüchten, das bis zu ihm herabdringt, wenn er es nicht auf Gott bezieht? Er bezieht es auf die Geschöpfe; er sucht dessen Princip entweder „in der Natur oder in sich selbst. Er trägt auf das Abbild über, „was nur am Urbild sich findet, und macht das zum Ersten, was „das Letzte ist ...." Die nämliche Verkehrtheit wird sogleich in der Seele eintreten, welche in ihrem Sinnen und Begehren Gott unter die Welt herabsetzt. Die Vernunft, die göttlich ist, wird sich in ihr alsbald den thierischen Trieben unterordnen 28):

---

glorificaverunt ... sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim, se esse sapientes, stulti facti sunt ... commutaverunt veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori. *Rom.*, cap. I.

26) Quae quidem gloria nihil est aliud quam ipsa claritas divinae naturae. *Comment. in Paul.*, lect. VII.

27) Sicut enim, qui oculos corporales a sole materiali avertit, obscuritatem corporalem incurrit, ita ille, qui a Deo avertitur a se ipso praesumens et non de Deo, spiritualiter obscuratur. *Comment. in Paul*, lect. VII.

28) Sic dum Dei gloriam in similitudinem imaginis mutaverunt, converterunt primum in ultimum ... Sicut igitur homo id quod est Dei, mutavit usque ad bestias; ita Deus id quod est divinum in homine,

sie verfällt in jenen verworfenen Sinn — sensum reprobum —, von dem der Apostel redet, und der eine Umkehrung der Natur selbst ist, wie dies die auffallenden und widernatürlichen Laster beweisen, in welche sie hinabsinkt. Und dieses alles darum, weil der Mensch, der die wahre Erkenntniß Gottes durch das Licht der Vernunft und den Anblick der Geschöpfe hatte, dieselbe nicht annimmt und nicht entwickelt, um in dem Laster zu verbleiben.

So commentirt der heilige Thomas diesen inhaltschweren Text des heiligen Paulus.

Unbestreitbar ist gerade das die Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe bezüglich der Frage: Warum bringt man sich Gott nicht klar zum Bewußtsein? Die Quellen, Mittel und Wege zur Erkenntniß Gottes sind überall und immer allen Menschen gegeben, in uns und außer uns; in uns erleüchtet uns Gott selbst; außer uns erleüchtet er uns wieder, indem er uns ein Buch vorlegt, das sein Werk ist, die Welt. 29) Warum lesen die Menschen dieses Buch nicht? Ihre Laster hindern sie daran; dies ist das thatsächliche Hinderniß. Nach dem heiligen Paulus analysirt auch der heilige Thomas dieses Geheimniß der Ungerechtigkeit und thut den Ausspruch: Das ist ein Umsturz, der das Oberste zu unterst kehrt — converterunt primum in ultimum —. In der Theorie hält sich der Mensch für die Quelle des Lichtes, das Gott ohne Unterlaß ihm eingießt, oder er glaubt gar, daß die materielle Welt diese Quelle ist, und daß die Vernunft aus den Sinnen sich herleitet. Dies ist der eine Umsturz. Im Leben stellt er die Vernunft unter die sinnlichen Regungen, welche die Natur in ihm aufreizt; und das ist der andere Umsturz. Der Sinn wird verkehrt, der Mensch verrückt und verdreht alles im Leben und im Denken. Im Verfolge dieses Werkes werden wir sehen, ob die

---

secundum rationem, subdedit ei, quod est brutale, secundum appetitum sensualitatis. *Ibid.*

29) Sic ergo Deus illis manifestavit, vel interius infundendo lumen vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, velut in quodam libro cognitio Dei legeretur. *Ibid.*, lect. VI.

Lehre des wissenschaftlichen Atheismus, wie sie heützutage vorgetragen wird, etwas anderes ist, als die Lehre des Umsturzes in strenger und methodischer Anwendung auf die Philosophie. Diese auffallende moralische und intellectuelle Erscheinung ist geeignet, auf eine Menge Fragen aus der Moral, Logik und Psychologie ein helles Licht zu werfen.

Um sich also zu Gott zu erheben, muß man zu allererst das moralische Hinderniß überwinden, wie dies alle wahren Philosophen aussprechen. Dann erst wird man das Schauspiel der Welt zum Ausgangspunkt nehmen können, um sich zu Gott zu erheben. Dann erst wird die Vernunft ihre Kräfte entfalten und der Proceß, der zu Gott aufsteigt, sich verwirklichen. Nur so kömmt man aus der schuldbaren Thorheit heraus, von der hier der heilige Paulus redet und von welcher der heilige Thomas anderswo sagt: „Diese Thorheit ist Sünde" — stultitia est peccàtum —.

In Bezug auf das Ganze des Processes finden sich im heiligen Thomas eine Menge von Zügen, welche darthun, wie er ihn auffaßt. Besonders gehören hieher die folgenden Sätze: „Gott „ist alles auf eine unendliche Weise — Deus est omnia eminenter —; Gott ist die absolute Wirklichkeit aller Dinge — Deus „est actualitas omnium rerum —; alles, was vom Sein, von „Güte und Vollkommenheit in irgend einem Dinge sich vorfindet, ist in Gott ungetheilt und auf eine absolute Weise — quidquid entitatis, bonitatis, perfectionis est in quacumque creatura, totum est eminentius in Deo —; und aus den Geschöpfen „erkennt man Gott, indem man die guten Eigenschaften, die man „daran wahrnimmt, dem Eliminationsprocesse unterstellt, welcher „alle Schranken davon hinwegnimmt — ad cognoscendum Deum „oportet uti via remotionis —."

V.

Noch ist nicht alles über die Theorie der Erkenntniß Gottes gesagt, wie der heilige Thomas sie darstellt. Bis jetzt haben wir ihn in dem Tone des Aristoteles reden hören, und wenig im Tone Platon's; im Weiteren wird er geradezu wie Platon und der heilige Augustin reden. — Der heilige Thomas kennt nicht bloß das erste von den zwei Gebieten der geistigen Welt, welche von jenen erhabenen Geistern unterschieden wurden; als Christ und als Theolog muß er auch das andere kennen. Er kennt es in der That; man muß sagen, daß er diese Gebiete unterscheidet und sie mit einer Bestimmtheit und Gediegenheit zeichnet, die in diesem Punkte ein anderer Theolog oder Philosoph niemals erreicht hat. Darum kann auch dem heiligen Thomas der Name Engel der Schule nicht bestritten werden.

Man erinnere sich an das, was der heilige Augustin über die Vernunft gesagt hat, welche ihr Ziel erreicht und zur Tugend wird — ratio perveniens ad finem suum . . . . virtus vocatur —. Das letzte Ziel der Vernunft ist die Anschauung Gottes selbst. Hinwegschreitend über das Schaugebiet der absoluten Wahrheiten, die nur der ewige und unzweideütige Schatten der göttlichen Wesenheit und der lebendigen Wahrheit sind, findet die Vernunft, wie Platon und Augustin sagen, die Wahrheit selbst, oder die Sonne selbst, welche diese Wahrheiten sichtbar macht. Der heilige Thomas kennt diese beiden Gebiete des Erkennbaren und unterscheidet sie so strenge, daß er sie gemeiniglich getrennt behandelt; und der Leser, der nicht näher eingeht, hält manchmal den heiligen Thomas für einen Rationalisten, d. h. für einen Geist, welcher bei der natürlichen Philosophie stehen bleibt und gar nicht bis zum aüßersten Punkte, nicht einmal so weit vorschreitet, als Platon, wenn er vom Endziel des dialektischen Verfahrens redet — *τελος της πορειας* —. Aber Thomas dringt in diesem Punkte weiter vor, als Platon, ebenso weit, als der heilige Augustin, und er

spricht darüber bestimmter als selbst der heilige Augustin, der seinerseits schon weit bestimmter ist als Platon.

„Es gibt," sagt der heilige Thomas klar heraus, „zwei Stufen „in der Erkenntniß des Göttlichen — duplici igitur veritate divi„norum intelligibilium existente —.[30]) Es gibt in Bezug auf „uns zwei Erkenntnißweisen der göttlichen Wahrheit — duplex „veritatis modus .... duplicem veritatem divinorum —."[31])

Das also ist sein Fundamentalsatz: **Es gibt zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen.**

„Die Vernunft," sagt er anderswo, „hat einen doppelten „Grad von Vollendung; einen ersten, zu dem das natürliche „Licht führt; und einen zweiten, zu dem das übernatürliche „Licht führt."[32]) Möge der Leser über dieses letzte Wort nicht urtheilen, bevor er es versteht und bevor er weiß, welcher Idee es entspricht im Denken der Theologen, die es anwenden.

Das sind also die beiden Grade in der Erkenntniß des Göttlichen, auf die unser Geist hinauskommen kann. Aber worin besteht denn dieser Unterschied?

Dieser Unterschied ist nach dem heiligen Thomas der nämliche, den der heilige Paulus aufgestellt hat: „Jetzt sehen wir Gott „im Spiegel — per speculum —. Dereinst werden wir ihn „von Angesicht zu Angesicht sehen — tunc autem facie ad „faciem —."

Der heilige Thomas faßt diesen Text im nämlichen Sinne, wie alle Commentatoren nach ihm: „Jetzt," sagt ein sehr geachteter Auctor, „sehen wir Gott nicht in sich selbst und unmittelbar, sondern „mittelbar und in gebrochenen Strahlen .... Dereinst werden „wir ihn unmittelbar und vollkommen in seiner göttlichen Wesen„heit sehen .... Ich werde Gott selbst sehen, wie ich von Gott

30) *Contra Gentes*, cap. IV.

31) *Ibid.*, III et IX.

32) Ratio hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione. 1^a, 2^{ae}, q. 68, 2, c.

erkannt bin.“ [33]) Dieses ist der Gedanke des heiligen Thomas, dessen bewunderungswürdiger Commentar zu diesem großen Worte des heiligen Paulus angeführt werden muß.

„Was ist,“ sagt er, „das Schauen in diesem Spiegel, und „was ist das Schauen von Angesicht zu Angesicht?“

„Man kann“ sagt er, „entweder das Licht selbst sehen — „ipsa lux —, welches gerade in das Auge fällt — quae praesens „est oculo —, [34]) oder sein reflectirtes Bild, wie wenn man die „Farbe eines Gegenstandes sieht.“

„Gott nun sieht sich selbst auf die erste Weise. Seine Wesen„heit ist unmittelbar seinem Erkennen vergegenwärtigt, weil sein „Erkennen seine Wesenheit ist — in Deo idem est sua essentia „et suus intellectus, et ideo sua essentia est praesens suo in„tellectui —.“

„Was uns betrifft, so erkennen wir Gott in diesem Leben nur „indem wir in den Geschöpfen seine unsichtbare Schönheit schauen „Die ganze Schöpfung ist für uns gleichsam ein Spiegel. Die „Ordnung, die Schönheit, die Größe, welche Gott in seinen Werken „ausbreitet, läßt uns seine Weisheit, seine Wahrheit und seine „göttliche Unendlichkeit erkennen. Dies also ist das Erkennen, „das man ein Schauen im Spiegel genannt hat.“ [35])

Und was ist das Schauen von Angesicht zu Angesicht? — „Wenn wir etwas in einem Spiegel sehen, so sehen wir nicht die „Sache selbst, sondern nur ein Bild von ihr. Wenn wir aber „etwas von Angesicht zu Angesicht sehen, dann sehen wir die „Sache selbst, wie sie ist. Wenn demnach der Apostel sagt: „„Wir werden sehen von Angesicht zu Angesicht,“ so will er damit

---

33) *Explicat. des Ep. de saint Paul* par Picquigny.

34) *Comment. in Paul*, I. Corinth., XIII, lect. 14.

35) Cognoscimus nos Deum in vita ista, in quantum invisibilia Dei per creaturas cognoscimus. Et ita *tota creatura est nobis sicut speculum quoddam:* quia ex ordine et bonitate et magnitudine, quae in rebus a Deo causata sunt, venimus in cognitionem sapientiae, bonitatis et eminentiae divinae. Et haec cognitio dicitur visio in speculo. *Ibid.*

„nichts anderes sagen, als daß wir die Wesenheit Gottes selbst „sehen werden.“ 36)

„Auf die nämliche Weise, wie Gott meine Wesenheit erkennt, „werde ich auch Gott in seiner Wesenheit erkennen.“ 37)

„Die da sagen, wir werden Gott immer nur im Gleichniß „schauen, behaupten etwas Falsches und Unmögliches. Annehmen, „daß Gott nur im Gleichnisse oder im Abglanz seiner Herrlichkeit „geschaut werde, heißt annehmen, daß die göttliche Wesenheit „nicht geschaut werde. Da aber die menschliche Seele selbst ein „Bild Gottes ist, so wäre unser Schauen Gottes in der Seele, „das wir auf Erden haben, nicht im höheren Grade spiegel- und „räthselhaft, als das klare und unverhüllte Schauen, das den „Heiligen in der Glorie verheißen ist. Ueberdies wäre das in „uns vorhandene natürliche Verlangen, zur ersten Ursache aller „Dinge zu gelangen und sie an sich zu erkennen, nur ein „eitles.“ 38)

Damit ist ohne Zweifel Licht, damit ist volle Tageshelle auf den Punkt ausgegossen, welchen man den Centralpunkt der Philosophie nennen muß. Man erinnere sich an die Unterscheidung, welche Platon macht zwischen dem Anblick der göttlichen Abspiegelungen, den Schatten dessen, was ist, und

---

36) Cum enim videmus aliquid in speculo, non videmus ipsam rem, sed similitudinem ejus. Sed quando videmus aliquid secundum faciem, tunc videmus ipsam rem sicuti est. Ideo nihil aliud vult dicere Apostolus, cum dicit *videbimus facie ad faciem*, quam quod videbimus ipsam Dei essentiam. *Ibid.*

37) Sicut Deus cognoscit essentiam. *Ibid.*

38) Sed hoc est omnino falsum et impossibile ... Ponere, quod Deus videatur solum per similitudinem *seu per quandam refulgentiam claritatis suae*, est ponere divinam essentiam non videri. Et praeterea cum anima sit quaedam similitudo Dei, visio illa non magis esset specularis et aenigmatica, quae est in via, quam visio clara et aperta, quae repromittitur sanctis in gloria ... *Naturale etiam desiderium* quod est perveniendi ad primam rerum causam, *et cognoscendi ipsam per se ipsam*, esset inane. *Ibid.*

dem geistigen Schauen des Guten selbst, so wie es ist. Man erinnere sich, wie der heilige Augustin den nämlichen Unterschied fast mit den nämlichen Worten aufstellt.

Diese Texte des heiligen Augustin erklärt und citirt der heilige Thomas. Dieses Schauen im Spiegel, sagt er, diese erste Stufe der Erkenntniß gibt uns wohl ewige Wahrheiten, die man schaut — rationes incorporales et sempiternas —; diese Wahrheiten stehen über unserem Geiste, weil sie unwandelbar sind — quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent —. Der heilige Augustin spricht das mit Recht aus. Aber diese Wahrheiten, so wie wir sie sehen, sind gleichwohl nicht Gott selbst. „Allerdings sehen wir sie in Gott; aber nur in dem „Sinne, daß wir sie in seinem Lichte sehen, d. h. durch das na„türliche Licht der Vernunft, welches eine Theilnahme am Lichte „Gottes ist.“ [39]) Ganz ohne Grund findet man also in diesem Stücke einen Widerspruch zwischen dem heiligen Thomas und dem heiligen Augustin. Denn Thomas eignet sich die Anschauung des heiligen Augustin in folgenden Worten an: „Diese „Geisteswahrheiten werden nach dem heiligen Augustin nur sichtbar unter dem Lichte irgend einer Sonne, welche die ihrige ist, „und diese ist Gott. Wie man also nicht die Substanz der Sonne „zu sehen braucht, um sinnlich etwas wahrzunehmen, so braucht „man auch die Wesenheit Gottes nicht zu sehen, um geistig etwas „wahrzunehmen.“ [40])

Auf dieser niederen Stufe der geistigen Welt, in der es ein Schauen der göttlichen Wesenheit nicht gibt, erkennen wir Gott gleichwohl durch unsere natürliche Vernunft. Wenn der heilige

39) Omnia dicimur in Deo videre, in quantum participatione sui luminis omnia cognoscimus; nam et ipsum naturale lumen rationis est quaedam participatio divini luminis. 1ª, q. XII, art. XI.

40) Unde dicit Augustinus: *„Disciplinarum spectamina videri non possunt, „nisi aliquo velut suo sole illustrentur,“* videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium, quod videatur essentia Dei. 1ª, q. XII, art. XI, ad 3ᵐ.

Augustin sagt: „Das Auge der Seele ist krank und nur von „der Gerechtigkeit des Glaubens gereinigt kann es jenes erhabene „Licht fest anschauen;" so redet er vom Schauen der göttlichen Wesenheit.[41]) Wenn dagegen der heilige Paulus sagt: „„Was „„man von Gott erkennen kann, ist ihnen geoffenbart,"" „so redet er „von jener Erkenntniß Gottes, die wir aus der Vernunft haben. „Indeß hat diese Vernunft ihren Stützpunkt in den sinnlichen „Wahrnehmungen, welche ihr die Wesenheit Gottes nicht zeigen „können, weil die sichtbaren Dinge ihrer Ursache, die Gott ist, „in nichts adäquat sind. Jedoch weil diese Wirkungen kein Da„sein hätten, wenn ihre Ursache keines hätte, so beweisen sie uns „die Existenz Gottes und zeigen uns, was Er, als die gemein„same Ursache aller Dinge, alle Dinge überragend, sein muß.[42]) „Wir wissen, daß Er nichts von allem dem ist, was geschaffen ist, „daß aber alles, was von ihm negirt wird, negirt werden muß, „nicht weil ihm das fehlte, was man negirt, sondern weil Er es „auf eine überragende Weise besitzt."[43])

---

41) Humanae mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. *Aug. I. de Trinit*, cap. 2. *Summa Theol.*, 1ª, q. 12, art. 12 ad 3ᵐ.

42) Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. 1ª, q. XII, art. XII, corp.

43) Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas; quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur: et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. *Ibid.* in corp.

Dies ist nach dem heiligen Thomas die erste von den Stufen der geistigen Welt. Die zweite ist von ihr im tiefsten Wesen verschieden.

Thomas redet von dieser zweiten Stufe vorzugsweise in folgender Frage seiner Summa: „Auf welche Weise erkennt der „menschliche Geist Gott?" — 1ª. qu. XII. — Die Ueberschriften der Artikel, in welche diese Frage sich gliedert, lauten so:

1. Kann der geschaffene Geist Gott in seiner Wesenheit schauen? — Ja.
2. Wird die Wesenheit Gottes vom geschaffenen Geiste in irgend einem Bilde geschaut? — Nein.
3. Kann die Wesenheit Gottes mit den leiblichen Augen geschaut werden? — Nein.
4. Kann eine geschaffene geistige Substanz die Wesenheit Gottes aus ihren natürlichen Kräften allein schauen — per sua naturalia —? — Nein.
5. Hat der geschaffene Geist die Dazwischenkunft eines geschöpflichen Lichtes nöthig, um die Wesenheit Gottes zu schauen? — Ja.
6. Sieht von denjenigen, welche die Wesenheit Gottes schauen, der Eine vollkommener als der Andere? — Ja.
7. Kann ein geschaffener Geist die Wesenheit Gottes begreifen? — Nein.
8. Erkennt der geschaffene Geist, wenn er die Wesenheit Gottes schaut, alles in derselben? — Nein.
9. Erkennt er dasjenige, was er in der Wesenheit Gottes erkennt, durch irgend welche Bilder? — Nein.
10. Wird das, was Jemand in Gott schaut, alles auf einmal oder nach einander gesehen? — Auf einmal.
11. Kann im Zustande des gegenwärtigen Lebens Jemand die Wesenheit Gottes schauen? — Nein, es sei denn durch ein Wunder.
12. Können wir Gott in diesem Leben durch unsere natürliche Vernunft erkennen? — Ja.
13. Können wir in diesem Leben über der natürlichen Erkenntniß

noch eine höhere Erkenntniß Gottes durch die Gnade haben? — Ja.

So hat er also jene tief gehende Unterscheidung mit einer Klarheit und Kraft durchgeführt, welche die Alten ihr nicht geben konnten. Es besteht zwischen diesen beiden Stufen der Erkenntniß des Göttlichen der Unterschied, wie zwischen Himmel und Erde.

Daraus könnte gefolgert werden, und es scheint dies aus dem hervorzugehen, was so eben in der behandelten Frage ist festgesetzt worden, daß von den beiden Stufen der Erkenntniß Gottes die eine nur für diese Erde und dieses Leben sei, die andere für den Himmel und das künftige Leben. Alsdann hätten sich Platon und Aristoteles in einer völligen Taüschung befunden, wenn sie von der höchsten Stufe der Erkenntniß Gottes als von etwas in diesem Leben, wenn auch nur sehr schwer und sehr unvollkommen Erreichbarem redeten.

Wir müssen unterscheiden. Allerdings ist nach dem heiligen Thomas, wie nach dem heiligen Paulus und nach der ganzen christlichen Theologie, mit Ausnahme bestimmter, wunderbarer und seltener Fälle, das klare Schauen der göttlichen Wesenheit für das zukünftige Leben, für das Vaterland vorbehalten.

Man muß aber wissen, daß es auf dieser höheren der beiden Stufen, auf jener, die nicht mehr Schatten, Bilder, Abspiegelungen, Gleichnisse von Gott, sondern dessen Wesenheit bietet: daß es da nochmal zwei Abstufungen gibt; eine, welche die Seele nur nach ihrem Kampfe, nach ihrer Arbeit und Vollendung erreichen wird, wenn sie bei ihrem Ziele und im Frieden des Vaterlandes angelangt ist — in patria videntium —; dann eine niedere, zu der sich die Seele während ihres irdischen Wandels erhebt — in via videntium —. Der Unterschied dieser beiden Stufen des nämlichen Lichtes ist ausgesprochen in den Worten: Licht der Gnade, Licht der Glorie — lumen gratiae, lumen gloriae —; oder auch Licht des Glaubens und Licht des Schauens — lumen fidei et lumen visionis —, da der Glaube nach dem heiligen Thomas nur ein noch dunkler und in den vollen Genuß nicht eingeführter Anfang der unmittelbaren Anschauung

Gottes in seiner Wesenheit ist. „Was die Gewißheit der Ueber-„zeügung anbelangt, so ist der Glaube eine Erkenntniß und kann „ein Wissen und Schauen genannt werden. [44]) — Der Glaube „ist irgend ein Anfang der seligen Anschauung Gottes. [45]) — „Der Glaube fällt mit dem Schauen im Vaterlande unter den „nämlichen Begriff, unter den Begriff Erkenntniß." [46])

Ueberall stellt der heilige Thomas den Glauben als den Anfang der Erkenntniß Gottes an sich dar, und unterscheidet ihn von der bilderhaften und abstracten Erkenntniß, welche das natürliche Licht der Vernunft gewährt.

Während das natürliche Licht der Vernunft die geschaffene Wahrheit ist — veritas creata — d. h. das in uns durch irgend einen geschaffenen Gegenstand reflectirte göttliche Licht, oder, wenn man will, ein Bild der ungeschaffenen Wahrheit, die sich in uns abspiegelt — similitudo veritatis increatae in nobis resultantis —; so ist hinwider der Gegenstand des Glaubens die ungeschaffene Wahrheit, die erste Wahrheit — objectum fidei veritas prima, veritas increata —. [47]) „Der Glaube, welcher Tugend ist, hebt „das Erkennen des Menschen über seine eigenen Grenzen hinaus „und fesselt es an jene Wahrheit, die in der Erkenntniß Gottes „besteht, [48]) an die Wahrheit, die das Ungeschaffene selbst ist — „ipsius rei increatae objectum —." Ohne Zweifel muß man einen strengen Unterschied zwischen dem Glauben und dem seligen Schauen festhalten; aber sie haben beide das nämliche Object.

---

44) Quantum ad certitudinem assensus fides est cognitio, et potest dici scientia et visio. *Verit.*, q. XIV, 11, 15, IV, o.

45) Fides praelibatio quaedam est illius cognitionis, quae nos in futuro beatos facit. *Opusc.* IX — alias II, vel III —, c. II.

46) Fides cum visione patriae convenit in genere quod est cognitio. I, q. LXVII, 5 corp.

47) *Verit.*, q. XIV. *De Fide*, art. VII.

48) Unde oportet, quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. *Ibid.*

„Das Object des seligen Schauens ist die erste Wahrheit, aber un„verhüllt; das Object des Glaubens ist die nämliche Wahrheit, „aber verhüllt.[49]) Weder die Geschöpfe, auf deren Zeügniß hin „wir glauben, seien es Engel, seien es Menschen;[50]) noch die „Bilder, vermittelst deren wir glauben, sind das Object des „Glaubens;[51]) das ist Gott selbst, mit dessen Erkenntniß die „glaübige Unterwerfung uns in Verbindung setzt.[52]) Die erste „Wahrheit also bildet an sich und vor allem das Object unseres „Glaubens — veritas prima est primo et per se objectum „fidei —."

Uebrigens hat Thomas einen unübertrefflichen Text über diesen Gegenstand, und mit demselben ist alles gesagt:

„Das Licht ward uns auf eine doppelte Weise in diesem „irdischen Leben mitgetheilt.[53]) In der einen Weise spärlich und „gleichsam in einem schwachen Strahle; und dies ist das Licht

---

49) Veritas prima est objectum visionis patriae, ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens. *Ibid.* ad 3m.

50) *Ibid.*, VIII, corp.

51) Imagines, per quas fides aliquid intuetur non sunt fidei objectum. *Ibid.*, IIm.

52) Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum. *Ibid.*, VIII, corp.

53) Lumen dupliciter nobis in via communicatur. Uno modo modice et quasi, sub parvo radio; et hoc est lumen naturalis intellectus, quod est quaedam participatio illius lucis aeternae, multum tamen distans, et ab illa deficiens, unde propter nimiam distantiam est quasi umbra, cui modicum luminis est admixtum, et ideo in hominibus ratio invenitur, quae est umbra intelligentiae, et inde est, quod sunt diversae opiniones apud homines propter defectum plenae lucis in cognoscendo, quae tamen penitus auferentur, cum illa lux radiare coeperit. Alio modo communicatur nobis *in abundantia quadam, et quasi in quadam solis praesentia;* et ibi acies mentis nostrae reverberatur, quia supra nos est et super sensum hominis, quod nobis ostensum est; et hoc est lumen Fidei. *Opusc.*

„unserer natürlichen Erkenntniß, das eine Theilnahme am ewigen „Lichte ist, jedoch weit von ihm, bis zum Verschwinden, absteht „und eben wegen dieses großen Abstandes mehr ein mit etwas „Licht untermischter Schatten ist. Daher kömmt es, daß einerseits „der Mensch Vernunft hat, die ein Schatten des absoluten „Erkennens ist; daß aber andererseits in Folge des Mangels an „Licht unter den Menschen eine Verschiedenheit der Meinungen „besteht, welche Verschiedenheit gänzlich aufhören wird, sobald „jenes Licht zu strahlen anfängt. In der anderen Weise wird „es uns im Uebermaße mitgetheilt und gleichsam in „einer Unmittelbarkeit der Sonne; und da erliegt die „Kraft des geistigen Auges, weil dasjenige, was uns gezeigt wird, „über uns und über dem Sinn des Menschen steht: und dies ist „das Licht des Glaubens."

So ist der Anfang der zweiten Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen beschaffen: es ist der Glaube, „ein schmaler Vorgenuß „der Erkenntniß, die wir im Himmel haben werden — fides quae„dam praelibatio brevis, quam in futuro habebimus cogni„tionis —." [54])

Sonach sind die beiden Gebiete des göttlichen Erkennbaren genau unterschieden, wenn gesagt wird, das eine könne durch das Forschen der Vernunft erreicht werden, das andere gehe über alle Anstrengung der menschlichen Vernunft hinaus. [55]) Diese zweite Stufe ist das Object des Glaubens; und „obwohl die „Vernunft auch mit dem Glauben dieselbe nicht gänzlich auffassen „kann, so hat sie gleichwohl eine hohe Stufe der Vollkommenheit „erreicht, wenn sie dieselbe mit dem Glauben wenigstens in „irgend einer Weise erfaßt." [56]) — Die profane Philosophie

54) Quaest. XIV, art. II ad 9m.

55) Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest .... altera quae omne ingenium humanae rationis excedit. *Contra Gentes,* cap. IV.

56) Et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene

dringt bis in dieses Gebiet nicht vor, und der heilige Paulus redet davon, wenn er sagt: „Gott hat uns durch seinen Geist das „geoffenbart, was keiner unter den Vornehmen der Welt erkannt „hat." „Die Vornehmen der Welt," sagt der heilige Thomas, „sind die Philosophen." 57) Die Philosophen ahnen, erkennen durch Vermuthung und Beweisführung das Dasein dieser Welt; aber sie treten nicht ein in dieselbe, und die „Mehrzahl sieht „das Licht, wie der heilige Thomas sagt, aber sie ist nicht im „Lichte." 58) Und er beruft sich auf das kraftvolle Wort des Isaias: „Du siehst Vieles; wirst du es nicht behalten — Qui „multa vides, nonne custodies —?" 59)

Dem Hauptinhalte nach ist somit die Lehre des heiligen Thomas folgende: Gott ist das Licht; der Mensch kann das Licht, welches Gott ist, entweder unmittelbar oder mittelbar sehen. Dies bildet die beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen. Natürlicher Maßen sieht er nur das untere Gebiet, d. h. entweder die Abstrahlungen oder das Bild der ungeschaffenen Wahrheit im Spiegel der Geschöpfe, — oder im Spiegel der Seele, und dies nennt man das natürliche Licht der Vernunft. Es gibt aber noch einen höheren Grad des Lichtes, wornach der menschliche Geist ein natürliches Verlangen trägt. Der menschliche Geist will die erste Ursache sehen, sie selbst in sich selbst. Dieses Schauen ist das Schauen der Wesenheit Gottes, das unmittelbare Schauen des Lichtes, welches Gott ist. Deshalb wird diese Stufe die Stufe des übernatürlichen Lichtes genannt, da Gott über alle Natur erhaben ist. Im übernatürlichen Gebiete selbst gibt es aber wieder zwei Abstufungen der Klarheit: ein dunkles,

---

capere non possit, tamen multum sibi perfectionis adquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide. *Ibid.*, cap. V.

57) Nobis revelavit Deus per spiritum suum, quae nemo principum hujus saeculi novit, id est philosophorum. 1ª, qu. XII, art. XIII.

58) Quidam vident lumen, sed non sunt in lumine. Opusc. *De Dilectione prox.*, cap. VII.

59) Isaias, XLII, 20.

unentfaltetes, das Auge blendendes und noch nicht in den Genuß eingeführtes Schauen, und dies ist der Glaube, das Licht der Gnade; und ein klares Schauen, ein höchstes Schauen im Lichte der Glorie. Das eine ist dem Menschen gegeben während seines Lebens auf Erden — in via videntium —; das andere wartet der Gerechten und Heiligen am Ziele des Weges, im Vaterlande — in patria videntium —.

VI.

Wir wollen — ich habe nichts dagegen — alle diese Begriffe: Glaube, Gnade, Glorie, natürliches Licht und übernatürliches Licht nur als Benennungen auffassen, die zu den eben beschriebenen Erkenntnißobjecten in Beziehung gesetzt werden: wir wollen auf einen Augenblick von ihrer theologischen Bedeütung absehen. In jedem Falle müssen wir sagen, daß uns hier eine bestimmte Darstellung und eine vollständige Reisekarte durch die geistige Welt vorliegt, wie sie dem Platon vorschwebte. Der heilige Thomas steht in der bestimmten Erkenntniß der geistigen Welt ebenso hoch über Platon, als in der Astronomie Kepler und Newton beziehungsweise über Pythagoras stehen können. Pythagoras dachte wohl, daß die Gestirne einen Reigen bilden müßten, in welchem die Sonne, die Quelle des Lichtes, Führer und Mittelpunkt sein müßte, und er hat es ausgesprochen. Kepler aber und Newton haben gesagt: Freilich, die Welten bewegen sich um die Sonne in Curven, und sie haben überdies die geometrische Beschaffenheit dieser Curven bestimmt. Sie sagten: Die Welten sind zu ihrem Centrum von einer Kraft gezogen, und bestimmten das Gesetz dieser Kraft; noch mehr, sie bestimmten die Schnelligkeit und das Gewicht einer jeden von diesen Welten.

Es besteht hier der große Unterschied, der zwischen der Vermuthung und dem Instinct des Genies einerseits, und dem entwickelten und sicheren Wissen andererseits stattfindet. Ich stelle Platon wohl hoch; aber ich sehe, daß der heilige Thomas

ebenso hoch und höher noch über Platon steht, als unsere Kenntniß der physischen Welt über jener der Griechen steht. Denn Platon forschte, fast nur auf sich angewiesen, in der Finsterniß der alten Welt; der heilige Thomas forschte unter der Sonne des Christenthums, unterstützt von der Arbeit, Erfahrung und Weisheit der unzähligen Zeügen für das Licht; ebenso wie unsere neüe Wissenschaft, die Frucht einer gemeinsamen Arbeit, durch das sich aufhellt, was ihr Tausende von Augen zeigen, und durch das wächst, was hunderttausend Hände ihr zutragen.

Aber das bedarf der heilige Thomas noch, daß er verstanden werde. Es gibt in ihm Höhen, Tiefen, Kerngedanken, welche die gegenwärtige Verstandesbildung nicht zu vermuthen im Stande ist, die man aber nach einigen Menschenaltern vielleicht verstehen wird, wenn die Philosophie neü auflebt, wenn die Weisheit unter uns wieder aufsteht. Aristoteles hat irgendwo gesagt, daß die Künste und Wissenschaften vermuthlich öfters entdeckt und öfters wieder verloren worden seien, und daß die Trümmer alter Weisheit, welche in den Traditionen uns überliefert werden, von da herstammen. Ich glaube das auch, aber in einem anderen Sinne. Durch Platon und Aristoteles, den heiligen Augustin und den heiligen Thomas, durch das siebenzehnte Jahrhundert wurde die Philosophie aufgefunden; in den Zwischenzeiten ging sie verloren. Heützutage ist sie unter uns offenbar verloren. Wir lesen die alten Monumente, ohne sie zu verstehen; wir kennen ihre Sprache nicht, wir dringen in ihren Sinn nicht ein.

Die Jahrhunderte gehen der Weisheit verlustig und finden sie wieder, wie auch der einzelne Mensch in den verschiedenen Epochen seines Lebens der Wahrheit verlustig geht und sie wieder findet, je nachdem er sich hineinstürzt in die Genüsse und in die Nacht der Sinne fällt oder der Tugend sich zuwendet und sich zum Geistigen erhebt. Wenn ein Mensch von der Weisheit sich lossagt, so vergißt er darum nicht die Reden, welche die göttliche Weisheit in seiner Seele gehalten, nicht die Worte, welche dieselbe in sein Gedächtniß eingegraben hat; aber diese Worte haben keinen Glanz, kein Leben, keine Anziehungs-

kraft, kein Verständniß mehr: sie sind alte Trümmer, welche der Gedanke, der anderswo weilt, in seinem Laufe mit sich fortschleppt, weil sie in ihm sind: aber er bedient sich ihrer nicht mehr und glaubt nicht mehr an sie. Das ist der Zustand unseres gegenwärtigen Denkens gegenüber der edlen Philosophie der Vorzeit und gegenüber der Weisheit der großen Jahrhunderte. Wir haben von ihnen die Monumente, aber es fehlt uns das Verständniß und mehr noch der Glaube.

Siebentes Capitel.

Die Theodicee des siebenzehnten Jahrhunderts.

Erster Theil.

Vom heiligen Thomas von Aquin gehen wir zum siebenzehnten Jahrhunderte über. Dem Anscheine nach hat in der Zwischenzeit der menschliche Geist seine Stellung und Richtung wesentlich geändert: auf allen Seiten stößt man den Aristoteles zurück; die Scholastik und selbst der heilige Thomas von Aquin stehen in einem geringeren Ansehen und dies bei den Gelehrtesten und Weisesten. Begabte Geister ignoriren, ja verachten die Philosophie der Vergangenheit. Man will durch sich selbst zur Einsicht kommen; mit Vorliebe sucht man vielmehr nach der Wahrheit als nach ihrer Uebermittelung. Man geht mit Entschiedenheit darauf aus, die wahre Wissenschaft zu finden; der Geist nimmt einen neüen Aufschwung und verbreitet durch ein edles Ringen über dieses schöne Jahrhundert den großartigsten Lichterguß, dessen sich die Menschheit je erfreüte.

Wir wollen nun untersuchen, ob dieses Licht ein anderes ist, als jenes der früheren Zeit.

Ohne Zweifel wirft sich der Geist auf neüe Gegenstände und in einigen seiner Strahlen erhöht er seinen Glanz; aber seine Gesetze ändert er nicht. Er dringt tiefer ein in seine früheren Eroberungen; er vervollständigt und erprobt dasjenige, was er

in den früheren Jahrhunderten gefunden hat, und gibt der Weisheit nach einem treffenden Ausdrucke der heiligen Schrift neües Leben und neüe Form;[1]) das Licht aber ist, wie wir sehen werden, kein anderes geworden und die Weisheit ist so erneüert worden, daß sie in Wahrheit blieb, was sie ist, die immer alte und immer neüe.

I.

Man sollte eigentlich das siebenzehnte Jahrhundert wie einen einzigen Mann oder vielmehr wie einen Chor von Stimmen behandeln. Einige Dissonanzen abgerechnet, die sich leicht ausgleichen lassen, ist der Zusammenklang und die Uebereinstimmung der großen Geister niemals merklicher hervorgetreten. Und man muß es sagen: diese edlen Genies achten den Spinoza, einen gefälschten und bösartigen Geist, für nichts und wollen mit Locke, einem Geiste ohne Licht, nichts zu thun haben; nur Leibnitz, der zu gutmüthig war, handelte anders. Das siebenzehnte Jahrhundert gab sich nicht im Ernste mit dem Absurden ab, stieß die Sophisten bei Seite und brachte in der Philosophie das große literarische Gebot in Anwendung:

„Man muß zu lieben wissen und zu hassen."
„Hoc amet, hoc spernet."
Horat.

Das ist eben der bedeütsamste Zug im Charakter der wahrhaft philosophischen Geister oder Jahrhunderte, daß sie, weil ihnen das Bewußtsein des Wahren einwohnt, auch das des Falschen besitzen, und daß sie die Finsterniß vertreiben, weil sie licht sind. Nur die Nacht ist dem Bestreben günstig, die Systeme gleich zu stellen und Wahrheit und Lüge gleich hoch zu achten. Das siebenzehnte Jahrhundert dagegen gibt sich ausschließlich dem Lichte hin und läßt

---

1) *Eccli.*, L, 29. Qui renovavit sapientiam.

sich von der Einheit der Wahrheit umschlingen. Von dieser Mitte aus entfaltet es seine Strahlen und seine Kräfte und den Reichthum seiner Harmonien. Möchte es mir doch gegeben werden, daß der Geist jenes Jahrhunderts auch aus diesen Blättern leüchte! Man würde dann fühlen, daß das nächste große Jahrhundert, noch mehr geeint im Schauen der Wahrheit, dem Falschen noch ferner stehend, Ueberzeügungen wird zu Tage treten sehen, die wir gar nicht mehr kennen, Harmonien, die wir nicht mehr hoffen, und einen Anfang des lichtvollen Friedens, der die Wissenschaften und die Geister in Gott einigen soll —, wenn anders der menschliche Geist die Bestimmung hat, noch einmal einen Schritt vorwärts zu thun.

Ja, diesen Gott, in dem die Wissenschaften und die Geister sich einigen sollen, hat die Philosophie des großen Jahrhunderts vor allen Dingen gesucht, wohl wissend, daß er die erste Wahrheit und das universale Licht ist. Wenn diese mit praktischem Sinne so reich begabten Männer auf Beweise für die Existenz Gottes sannen, so geschah es sicherlich nicht deshalb, um sich erst eine Ueberzeügung zu verschaffen. Aber sie wußten, daß hier das Centrum der Philosophie, die Grundwahrheit der Metaphysik, die ganze Frage über die Methode, die Wissenschaft der Seele, der Berührungspunkt zwischen der Logik und der Moral, die Basis der Physik und der schon so lange gesuchte Hintergrund der Geometrie gelegen ist. Kepler, der zuerst auftauchende Stern dieser Plejade, treibt Wissenschaft und enthüllt den Himmel nur deshalb, „um daraus ein Tabernakel für seinen Gott zu machen." Die Uebrigen haben sich den nämlichen Zweck gesetzt; so Cartesius, Pascal, Malebranche, Fenelon und Bossuet, Leibnitz, Clarke und Newton, Thomassin und Petavius, von denen die zwei letzteren zu wenig gekannt sind, weil sie lateinisch geschrieben haben. Alle suchen sie Gott nach allen Richtungen des Denkens. Und all diese Stimmen klingen in der That zu einem Accorde, zur nämlichen Hymne zusammen. Ihr Gegenstand ist das Sein und die unendliche Vollkommenheit; und alles tritt ein in diese wundersame Symphonie, angefangen von der Theologie, die es thut durch ihre dogmatischen Entscheidungen, bis selbst zur

Mathematik, die es thut durch die unschätzbare Erfindung des Leibnitz.

Werfen wir vorerst einen allgemeinen Blick auf den Beweis für das Dasein Gottes, den diese großen Geister in ihrer Gesammtheit gegeben haben; dann wollen wir Jeden einzeln hören.

Es beginnt die Zeit der Mystiker. Ich rede von den wahren Mystikern, von jenen, welche Bossuet „die Mystiker auf sicherem „Boden" [2]) nennt.

Das Wesen der Mystik ist erschöpfend in dem Satze ausgedrückt: „Man soll das Göttliche nicht bloß verstehen, sondern „auch fühlen und empfinden." [3]) Sie ist jene Stufe der inneren Betrachtung, von welcher der heilige Bonaventura gesagt hat: „Man soll nicht nur die Welt des Göttlichen schauen, sondern „auch ihre Tröstungen kosten." [4]) Die Schule der Mystik ist eine Schule der Erfahrung in göttlichen Dingen.

Ohne Bedenken stelle ich die Behauptung auf: Die Abneigung gegen abstracte und isolirte Speculationen und das Bedürfniß der Erfahrung, welche die neüere wissenschaftliche Bewegung auszeichnen, offenbaren sich zuerst in den Mystikern und sind wahrscheinlicher Weise von ihnen ausgegangen. Das Buch „von der Nachfolge Christi" weckte diese Stimmung im Volke; dann faßte sie durch die glühende Frömmigkeit der Jesuiten und durch den Geist der Heiligkeit am Ende des sechszehnten Jahrhunderts in den Seelen feste Wurzeln. Der heilige Philipp von Neri, der heilige Johann von Kreuz, der heilige Franz von Sales, die fromme Schule Condren's und Olier's und eine Menge von ascetischen Schriftstellern dieser Epoche verbreiten, wie Bossuet sich ausdrückt, die Abneigung gegen ein abstractes Verstandes-Verfahren, gegen ein trockenes Licht und führen die Seelen zur

2) Mystici in tuto.

3) Non solum discens, sed et patiens divina.

4) Non solum ad tuenda divina spectacula, sed etiam ad gustanda divina solatia.

unmittelbaren Wahrnehmung der Wirklichkeit, zur Wissenschaft des Lebens durch die Erfahrung. Das Verfahren der empirischen Wissenschaften wendeten sie auf die Erkenntniß Gottes an; Andere haben es später auf die Erkenntniß der Natur angewendet.

Auf dieser Grundlage praktischer Frömmigkeit entwickeln sich die Bestrebungen der eigentlichen Denker ungehindert: auf die Heiligen folgen die Gelehrten. Diese verarbeiten auf dialektische Weise die tiefe Wahrheit, welche von den Mystikern erfaßt worden war; sie steigen hinab in die Seele, um darin die Spuren Gottes zu suchen. Wenn Cartesius die Seele betrachtet, so zeichnet er den Weg in folgenden Worten: „Ich bin ein unvollkom„menes, mangelhaftes, von einem Anderen abhängiges Wesen, „das unaufhörlich nach etwas strebt und verlangt, das besser und „größer ist, denn ich. Diese großen Dinge aber, nach denen ich „verlange, besitzt derjenige, von dem ich abhänge, thatsächlich und „unendlich.“ [5])

Hier stehen sich das Endliche und das Unendliche gegenüber: das Endliche, das durch die unmittelbare Erfahrung des Lebens in uns als solches wahrgenommen wird; und das Unendliche, das im Endlichen erfaßt wird durch eine Erfahrung des Gegensatzes und durch den Aufschwung der Vernunft, die ohne Abweichung, ohne Umweg, ohne Argumentation das Göttliche erkennt und hervorstellt.

Hier tritt uns die dialektische Methode ganz in die Augen; es findet sich da ganz und gar das Principalverfahren der Vernunft: die Seele, ein beschränktes Wesen, als beschränkt und endlich erkannt — also der Stützpunkt; das Verlangen nach der Vollkommenheit, die man nicht hat, aber haben möchte — also die Spannfeder; daraus erfolgt der Aufschwung der Vernunft zu ihrem Objecte, zu dem, was thatsächlich und wirklich absolut unendlich ist.

Cartesius aber und die Uebrigen lassen Züge hervortreten, die von den Vorgängern in der mittleren und alten Zeit nur an-

---

5) *Meditat.*, III, in fin.

gedeütet worden waren. Darin liegt der Fortschritt im Beweise für das Dasein Gottes. Sie führen zum Beispiel zwei Punkte aus, die das ganze Beweisverfahren in sich enthalten, und die der heilige Thomas erwähnt hat, ohne sie vielleicht einander genug nahe zu bringen.

Diese Punkte sind:

1) Gott ist alles auf eine überragende — d. h. auf eine unendliche — Weise. Was es von Sein, Güte, Vollkommenheit an was immer für einem Geschöpfe gibt, das alles ist auf eine unendliche Weise in Gott. [6])
2) Um Gott zu erkennen, muß man sich des Eliminationsprocesses bedienen. [7])

Alle sagen sie mit Leibnitz: „Die Vollkommenheiten Gottes „sind die unserer Seele, aber zum Unendlichen erhoben." Alle sagen sie mit Fenelon: „Nehmet die Schranken hinweg, und ihr „werdet in der Universalität des Seins stehen." Nehmet das Endliche, beseitigt daran die Schranken, und ihr habt das entsprechende Unendliche. Und sie erringen diesem Verfahren eine solche Bestimmtheit, daß sie es auf die Geometrie anwenden und in Folge dieser Anwendung die Gestalt der mathematischen Wissenschaft erneüen. Die Untersuchung im Einzelnen wird uns das begreiflich machen.

Hören wir nun den Einen nach dem Andern.

---

6) Deus est omnia eminenter. Quidquid entitatis, bonitatis, perfectionis est in quacunque creatura, totum est eminentius in Deo.

7) Ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Cartesius.

I.

Ich bin nicht Willens zu sagen:

„Endlich kömmt Cartesius, und mit ihm der Erste in „Frankreich,"

der Gründer der Philosophie, indem er der menschlichen Vernunft ihre Freiheit zurückstellte. Ich kenne keinen Gründer der Philosophie, und die menschliche Vernunft hat schon seit einer guten Zahl von Jahrhunderten ihre Freiheit: Jesus Christus hat sie, wie den ganzen Menschen, frei gemacht.

Ohne indeß den Einfluß des Cartesius zu übertreiben, muß man doch unbedingt annehmen, daß er seinem Jahrhundert einen großen fruchtbaren Anstoß gegeben hat.

Allerdings gestehe ich, daß ich zu keiner Zeit ein großer Bewunderer des Cartesius in seinen Ansichten über die Methode gewesen bin. Ich finde sogar nothwendig, was Jedermann zugibt und was der römische Index ausgesprochen hat, daß Cartesius corrigirt werden müsse. Aber aus Cartesius einen Skeptiker und einen böswilligen Geist zu machen, das geht nicht an. Ein solcher Geist müßte nicht corrigirt, sondern ausgeschlossen werden. Offenbar ist der methodische Zweifel des Cartesius nichts anderes, als eine kraftvolle, dem Skepticismus gegenübergehaltene Herausforderung. „Man nennt mich einen Skeptiker," sagt er irgendwo, „weil ich die Skeptiker bekämpft habe; man nennt mich einen „Atheisten, weil ich die Existenz Gottes bewiesen habe."

Cartesius setzt sich vor, die lebendigen Kräfte der Vernunft zu ergründen und deren Vermögen zur Entfaltung zu bringen: ein Unternehmen, welches für das Wohl der Menschheit gewiß sehr ersprießlich war. Cartesius begreift, was später Fenelon aus-

gesprochen hat: „Es fehlt uns Erdbewohnern mehr noch an „Vernunft, als an Religion.“ Er weiß, daß die Angriffe gegen die Vernunft sogar noch gefährlicher sind, als die Angriffe gegen den Glauben, weil sie zu gleicher Zeit die eine wie den anderen zu Grunde richten, d. h. das hehre Gebaüde und den Boden, der es trägt — eine Wahrheit, die man auch aus einem Texte des heiligen Thomas folgern kann. Er bemüht sich, jene Zukunft anzubahnen, die von Leibnitz also gekennzeichnet wird: „Es wird „eine Zeit kommen, in der sich die Menschen mehr der Vernunft „hingeben werden, als bisher.“ Er hat darauf mit einer unvergleichlichen Kraft, mit einer unverwüstlichen Entschiedenheit, mit einem Vertrauen hingedrängt, das ihm zum Siege verhalf.

Er geht — um zur Sache selbst zu kommen — von der aüßeren Erscheinungen zur inneren Lebensmitte der Philosophie, zum Grund und Princip der Vernunft, das Gott ist, und verweilt dabei auf der ganzen Bahn seiner Forschung. Pascal war nicht gerecht, als er ihm vorwarf, er habe in seinen physikalischen Untersuchungen Gott bei Seite setzen wollen. Cartesius seinerseits verfolgte in der Materie das Gesetz, d. h. nichts anderes, als die Spur Gottes. Er abstrahirte, aber er negirte nicht.

Cartesius nimmt den Beweis für das Dasein Gottes wieder auf, präcisirt und vereinfacht ihn; jenen lebendigen Beweis, welcher, wie wir schon gesagt haben, den Grundact und den Fundamentalproceß des vernünftigen Lebens ausmacht. Wenn die Behandlungsart, die den Beweisen des Aristoteles eigen ist, dieselben für das Leben unpraktisch und unfruchtbar macht, so ist das bei der Arbeit des Cartesius nicht der Fall. Viele Geister sind schon durch den kraftvollen Anstoß dieser starken Vernunft mächtig ergriffen und gehoben worden, und man könnte selbst in unserem Jahrhunderte Frauen nennen, welche durch die Lectüre des Cartesius zu einer glühenden Frömmigkeit geführt worden — in Folge der unmittelbaren Gewißheit und einer Art von geistiger Anschauung Gottes, die jene daraus schöpfen, welche des Verständnisses mächtig sind.

II.

Der wahre cartesianische Beweis für das Dasein Gottes beruht auf dem, was man das natürliche Gebet nennen kann. Das natürliche Gebet ist der Aufschwung der Seele, die sich als unvollkommen und beschränkt erkennt, zu dem Unendlichen, das sie auffaßt und verlangt. Dieses Gebet oder dieser Aufschwung der Seele, die durch ihr Verlangen und ihr Denken zu Gott emporsteigt, und die ihn beweis't, indem sie ihn denkt und verlangt, ist ausgesprochen in den folgenden Worten, die wir noch einmal in ihrer ganzen Ausdehnung hersetzen wollen: „Ich erkenne „nicht nur, daß ich ein unvollkommenes, mangelhaftes, von einem „Anderen abhängiges Wesen bin, das unaufhörlich nach etwas „strebt und verlangt, das besser und größer ist, denn ich: sondern „ich erkenne auch zu gleicher Zeit, daß derjenige, von dem ich „abhänge, in sich alle die großen Dinge vereint, nach denen ich „verlange und von denen ich in mir die Ideen finde, und daß „er sie besitzt nicht ins Unbestimmte und bloß in der Potenz, „sondern daß er dieselben wirklich, actuell und in unendlicher „Weise genießt, so genießt, daß er Gott ist.“ [1])

Diese Worte voll tiefen Inhalts schließen auf die bestimmteste und unverkennbarste Weise alle Bedingungen des wahren Beweises in sich:

1) den Stützpunkt, d. h. das endliche Sein, das wir sehen und das wir sind;
2) die moralische Bedingung oder die Spannkraft, nämlich das moralische Leben, das in durchaus nichts anderem

---

1) Dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo, illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinita in se habere, atque ita Deum esse. *Medit.*, III, in fin. Anmerk. d. Herausg.

besteht, als in dem unaufhörlichen Streben und Verlangen nach etwas Besserem und Größerem, was wieder nichts anderes ist, als die Hingabe an den Zug des höchsten Gutes;

3) das Verfahren, d. h. den Aufschwung der Vernunft zur Idee der unendlichen Vollkommenheit durch das Hinwegsetzen über das Unvollkommene.

„Es sind zwei Wege gegeben," sagt Cartesius, „auf denen „man die Existenz eines Gottes beweisen kann, einmal nämlich „aus seinen Werken und dann aus seiner Wesenheit." [2]) Das heißt: es gibt einen Erfahrungsbeweis und einen reinen Vernunftbeweis, einen aposteriorischen und einen apriorischen Beweis. Wir haben bereits zu verstehen gegeben, daß diese zwei Beweise in ihrer Verbindung mit einander das unangreifbare Argument ausmachen.

In den angeführten Worten des Cartesius sind nun diese beiden Beweise ganz in einander aufgegangen. Es muß dem so sein, weil Gott das Sein ist, in welchem das Ideelle und das Reelle identisch sind.

Es ist wahr, Cartesius behandelt diese Beweise nach einander, jeden einzeln für sich, und scheint vielleicht manchmal ihre Zusammengehörigkeit aus dem Auge zu verlieren. Dessen ungeachtet zerreißt er das Band nicht; sie sind in seinem Denken immer vereint.

Den ersten faßt er also zusammen: „Die Existenz Gottes „läßt sich beweisen aus seinen Wirkungen — lediglich mit der „Idee von ihm, die in uns ist." [3])

---

2) Duae tantum sunt viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam sive naturam. *Resp. ad prim. object. sub fin.* Anmerk. d. Herausg.

3) Es dürfte manchen Lesern erwünscht sein, in den folgenden Entwicklungen den Text des Cartesius selbst zu kennen. Daher wird derselbe beigegeben, obwohl das französische Original nur im Allgemeinen und höchst selten ausdrücklich citirt.

Ueber den fraglichen Punkt argumentirt Cartesius also: Itaque sola

Und den zweiten also: „Man kann die Existenz Gottes „lediglich daraus beweisen, daß die Nothwendigkeit zu sein „oder zu existiren in der Idee enthalten ist, die wir von ihm „haben.“ [4])

---

restat idea Dei, in qua considerandum est, an aliquid sit, quod a me ipso non potuerit proficisci? Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem ... Quae sane omnia talia sunt, ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque Deum necessario existere, concludendum est. *Medit*, III, post med.

Cumque attendo, me dubitare sive esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi h. e. Dei mihi occurrit; et ex hoc uno, quod talis idea in me sit sive quod ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo, Deum etiam existere atque ab illo singulis momentis totam existentiam meam dependere, ut nihil evidentius, nihil certius ab humano ingenio cognosci posse confidam. *Medit.*, IV, in init.

Quod autem aliqua idea sit in nobis entis summe potentis et perfecti, ac etiam, quod hujus ideae realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis reperiatur, clarum fiet iis, qui satis attendent et diu mecum meditabuntur. Ex his autem manifestissime concluditur, Deum existere. *Ad secund. object.*, nro. 2.

Sic quia Dei sive entis summi ideam in nobis habemus, jure possumus examinare, a quanam causa illam habeamus, tantamque in ea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est nisi a Deo realiter existente. *Princip.*, XVIII. (Anmerk. d. Herausg., wie auch alle folgenden.)

4) Jam vero, si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim cogitatione mea depromere, sequitur, ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, numquid inde haberi etiam potest argumentum, quo Dei existentia probetur? Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo, ad ejus naturam pertinere, ut semper existat, quam id, quod de aliqua figura aut numero demonstro, ad ejus figurae aut numeri naturam etiam pertinere. Ac proinde in eodem

Es soll nun versucht werden, in diesen zwei Beweisen das zweifache Element, das experimentale und das rationelle aus einander zu scheiden, sodann die tief innere Einheit beider, und, wenn man sie nicht trennt, ihre absolute Gewißheit nachzuweisen.

III.

Für jetzt führen wir keinen Beweis; wir erklären, wir exponiren, wir suchen diese Wahrheiten in den Horizont des Geistes zu stellen. Der Geist, der sie sieht, wird sie begreifen.

Ich denke; ich bin.[5] Mein Denken ist unvollkommen, weil

---

ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus mathematicae veritates. *Medit.,* V. ant. med.

Meum autem argumentum fuit tale: Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari. Sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere, ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat. *Ad prim. object.*

Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex hac, quod exempli gratia percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis: ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane condebet, ens summe perfectum existere. *Princip.,* XIV.

5) Quid vero ex iis, quae animae tribuebam, affirmare possum? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt, nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis, quae deinde ani-

es Anstände findet, zweifelt und sich taüscht: mein Sein ist unvollkommen, begrenzt, endlich; ich sehe das und fühle es.

Was heißt das: Fühlen und sehen, daß mein Sein endlich ist? Es heißt: Im Anblick des Endlichen durch den Gegensatz das Unendliche sehen.

Mein ganzes Wesen strebt und verlangt nach etwas, das größer und besser ist, denn ich; und nicht nur in diesem Augenblick verlangt es darnach, sondern man sieht wohl, daß es immer darnach verlangen wird, d. h. es wird immer nach etwas verlangen, das größer ist, als jede gegebene Größe. Ein Wesen aber, das größer ist, als jede gegebene oder bestimmbare Größe, ist das Unendliche. Also ist mein Leben ein Hinstreben zum Unendlichen.

Man darf nicht übersehen, daß es mit jedem geraden Geiste, mit jedem gesunden Willen die nämliche Bewandtniß hat. Nur der verkehrte Wille und der gefälschte Geist strebt nicht nach dem Unendlichen, sondern statt dessen nach der tiefsten Stufe des Seins oder nach dem Nichts, wie alle wahren Philosophen bemerken. Geradeso, wie eine intellectuelle, gibt es auch eine moralische Bedingung für dieses Auffassen des Geistes und für dieses Streben des Lebens nach dem Unendlichen.

Wenn aber diese Bedingung, die nichts anderes ist, als die Gesundheit des intellectuellen und moralischen Seins, wirklich

---

madverti, me non sensisse. *Cogitare?* Hic invenio: *cogitatio est, haec sola a me divelli nequit; ego sum, ego existo,* certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito. *Medit.,* II, ante med.

Neque etiam cum quis dicit: *ego cogito, ergo sum sive existo* — existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: *Illud omne, quod cogitat, est sive existit.* Atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. *Ad secund. object.,* nro. 3.

vorhanden ist; so faßt dieses endliche und beschränkte intellectuelle und moralische Sein gerade im Anblicke seiner Unvollkommenheit die Vollkommenheit auf und wird im Centrum seines Seins und in der Wurzel seines Lebens zu dem vollkommenen Sein hingezogen. Uebrigens ist dies etwas anderes, als Aristoteles meint, wenn er von dem ersten unbeweglichen Beweger redet, der durch seinen Zug, durch den Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, alles in Bewegung setzt.

Der Zug des höchsten Gutes ist von Jedermann bewiesen; jeder Philosoph, jeder Theolog, jeder Mensch, der von seiner Vernunft Gebrauch macht, sieht und anerkennt ihn. Es ist das eine Wahrheit des rationellen Denkens und der Erfahrung zugleich und ein moralisches Gesetz, das eben so thatsächlich und wissenschaftlich ist, wie das der allgemeinen Attraction der Körper.

Gott ist zugleich begehrbar und erkennbar: zwei Eigenschaften, die in ihm identisch sind. Als begehrbar und erkennbar zieht er unsere Seelen an, und diese thatsächliche Einwirkung Gottes auf uns nennt man entweder den Zug des höchsten Wesens, oder das natürliche und allgemeine Verlangen nach Glückseligkeit, oder die natürliche Erkenntniß Gottes, oder auch die eingeborne Gottesidee oder endlich den göttlichen Sinn.

Dieser letzte Ausdruck ist der einfachste, erschöpfendste und genaueste; er umschließt die anderen und berichtigt sie. Die anderen haben etwas Ausschließliches an sich und beziehen sich entweder auf das Erkennbare allein oder auf das Begehrbare allein; der letzte aber bezieht sich vermöge seiner weiten Bedeütung auf die beiden Gesichtspunkte. Wie die sinnliche Wahrnehmung, die nach einer richtigen Bemerkung in dem Vorstellungs- und Begehrungsvermögen zugleich gründet — est et représentative et affective —, ebenso schließt auch der göttliche Sinn zwei Elemente in sich, das Element der Erkenntniß und das Element der Liebe; der göttliche Sinn ist zugleich intellectuell und moralisch, weil seine Ursache zugleich

begehrbar und erkennbar ist, und weil wir Erkenntniß und Wille sind.

Uebrigens schließt der göttliche Sinn diese Elemente ein, er schließt sie aber nicht auf. Er gibt nur einen dunklen Zug und eine unbestimmte Idee, wie der heilige Thomas von Aquin bemerkt; er ist, wie Aristoteles sagt, eine nächste Potenz, die bereit ist zur Entfaltung, die sich aber nur entfaltet, wenn das Hinderniß beseitigt ist. Dieses Geschenk, welches eingeboren, stetig und allumfassend ist, verleiht uns Gott durch seine Gegenwart; das Geschenk ist verliehen, es ist in unsere Hände gelegt. Unsere Sache bleibt es, dasselbe mit der Vernunft und Freiheit zu ergreifen, unsere Sache, es in uns auszugestalten: mittelst der Vernunft die unbestimmte Idee und mittelst des Wollens den dunklen Zug zu Gott hin. Der gefälschte Geist, die verkehrte Vernunft mißstaltet die unerschlossene Idee zu tausend Ungeheüern des Irrthums, zur Idolatrie im allgemeinsten Sinne. Der verkehrte Wille mißstaltet den dunklen Zug in entehrende Leidenschaften. Man hat die Wahl: und diese Wahl ist der zugleich rationelle und freie Act, welchen man den Fundamentalact des intellectuellen und moralischen Lebens nennen muß. Vom endlichen Sein, das man sieht, das man ist, das soweit ist und soweit nicht ist, kann der Mensch auf das Sein oder auf das Nichtsein schließen. Angeregt von dem göttlichen Sinn, welcher entweder nach der einen Richtung oder nach der anderen zum Absoluten hindrängt, bestimmt der Mensch frei, wohin dieser Sinn gedrängt werden müsse: der Mensch wählt seinen Schluß. Der Eine schließt auf das unendliche Sein, der Andere auf das Nichtsein; der Eine behauptet das Gute, der Andere das Böse; der Eine ponirt Gott, der Andere ponirt das Nichts. Das geht bei allen Menschen im Grunde des Herzens wirklich und historisch vor sich.

In dieser inneren Geschichte des Verhältnisses zwischen der Seele und Gott muß man immer den Beweis für die Existenz Gottes lesen und studiren. Hier findet man ihn zumal und unzertrennlich nach seiner moralischen und intellectuellen, nach seiner experimentalen und rationellen Seite; hier faßt man Gott auf,

wie er in der lebendigen Wirklichkeit aus seinen Werken gefühlt und durch die in uns gelegte nothwendige Idee geschaut wird.

Dann begreift man, wie die Idee des unendlichen, nothwendigen Seins sich thatsächlich im Geiste gestaltet, sobald der Wille dem moralischen Zuge, der sie in sich beschließt, sich unterordnet, und wie diese Idee sich in Wirklichkeit von jenem unendlichen, nothwendigen Wesen herleitet, das sich als erkennbar darstellt, nachdem es sich als begehrbar hat empfinden lassen. Und hier liegt, wie Cartesius sagt, der Punkt, „den man vorzugsweise „beachten muß und von dem die Kraft und das ganze Licht oder „das ganze Verständniß dieses Beweises abhängt.“ [6]) In der That, Gott macht wirklich in der Idee, die man von ihm hat, sich selbst sichtbar; was man sieht, ist in einer gewissen Weise Gott selbst. Und weil man ihn sieht, darum hat man die Gewißheit, daß er existirt. Hier ist die Tiefe und Haltbarkeit des Beweises zu suchen.

Cartesius und die ganze große Schule des siebenzehnten Jahrhunderts, jedoch in Uebereinstimmung mit den Philosophen der Vergangenheit, behauptet, daß in der Gottesidee Gott selbst sich zeigt und daß man in einem gewissen Sinne ihn sieht. „Die „Idee ist die geschaute Sache selbst,“ [7]) sagt Cartesius allenthalben. Dies ist ein vortrefflicher Gedanke, in welchem der von Cartesius aufgestellte Grundsatz schon ganz enthalten ist: Alles, was ideell ist, ist reell, und alles, was reell ist, ist ideell. Dieser Grundsatz ist eine tiefe Wahrheit, man muß ihn aber recht verstehen; denn man kann aus ihm auch das Absurde ableiten, wie man es heützutage in Deütschland thut.

---

6) *Ad prim. object.* Vid. infra nota 12.

7) Idea est ipsa res cogitata (quatenus est objective in intellectu). *Ad prim. object.*

IV.

Cartesius und das siebenzehnte Jahrhundert nehmen an, sagen wir es nur, daß man in der Gottesidee auf eine gewisse Weise Gott selbst schaue. Auf welche Weise? — lediglich darauf geht die Frage. Wird Gott unmittelbar, d. h. in sich selbst geschaut? Wird er mittelbar, d. h. in der Seele geschaut?

Cartesius hat in dieser Frage das Richtige getroffen; Malebranche und Andere gehen zu weit. Was ist nach Cartesius die Gottesidee? Ist Gott sie? Sind wir sie? — Gott und wir, zugleich mit einander geschaut, sind dieselbe; oder besser, meine Seele, im Lichte Gottes geschaut, ist dieselbe. Ich sehe meine Seele unmittelbar; ich sehe sie im Lichte Gottes, ohne welches alles unsichtbar ist; ich sehe Gott, der dieses Licht ist, aber ich sehe ihn in einem gebrochenen Strahle.

Cartesius behauptet, daß die Idee die gedachte Sache selbst sei. Er drückt sich darüber also aus: „Die Idee von „Gott ist Gott selbst, wie er in unserer Vernunft ist, nicht zwar „formell, wie er in sich ist, sondern auf objective Weise, d. h. „auf jene Weise, wie die Objecte in unserer Erkenntniß zu sein „pflegen. Diese Gegenwart Gottes in uns ist nicht ein reines „Nichts;[8]) sie ist nicht etwas vom Geiste Selbstgemachtes, noch, „wie man sich ausdrückt, ein Verstandesding; sie ist etwas Wirk„liches, das ganz distinct aufgefaßt wird und das, um aufgefaßt „werden zu können, ohne Widerrede noch einer anderen Ursache „bedarf, als unserer Erkenntniß.[9]) Zur Annahme einer solchen

---

8) Diesen Gedanken führt Cartesius an einem Beispiele durch: Idea solis est ipse sol in intellectu existens, non quidem formaliter, ut in coelo, sed objective h. e. eo modo, quo objecta in intellectu esse solent, qui sane essendi modus longe imperfectior est, quam ille, quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est. *Ad prim. object.*

9) Gegen einen Gegner argumentirt Cartesius also: Ait enim primo do-

„von der Erkenntniß verschiedenen Ursache nöthigt die in der „Gottesidee enthaltene objective Realität und es kann nur der „wirklich existirende Gott dieselbe sein.[10]) In der That, gerade

---

ctissimus theologus, rem ita existentem in intellectu per ideam non esse ens actu h. e. non esse quid extra intellectum positum; quod verum est: Deinde ait etiam, *eandem non esse fictum quid sive ens rationis, sed reale aliquid, quod distincte concipitur:* quibus verbis omne id, quod assumpsi, admittit. Sed addit tamen, quia solum concipitur et non actu est h. e. quia tantum idea est et non res extra intellectum posita, concipi quidem, at causari minime posse h. e. causa non indigere, ut extra intellectum existat: quod fateor. Sed sane indiget causa, ut concipiatur: et de hac sola quaestio est. Ita si quis habeat in intellectu ideam alicujus machinae summo artificio excogitatae, merito profecto quaeri potest quaenam ejus ideae sit causa; *neque satisfaciet, qui dicet, intellectum ipsum esse ejus causam Ibid.*

Non magis urget, quod ideam Dei, quae in nobis est, ens rationis appelletis. Neque enim hoc eo sensu verum est, quo per ens rationis intelligitur *id, quod non est:* sed eo tantum, quo *omnis operatio intellectus* ens rationis h. e. *ens a ratione profectum.* Atque etiam totus hic mundus ens rationis divinae h. e. ens per simplicem actum mentis divinae creatum dici potest. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti non esse a se effictam, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram et immutabilem naturam. *Princip.,* XV.

10) Notandumque, omne artificium, quod in idea machinae est tantum objective — i. e. eo modo, quo objecta in intellectu esse solent — necessario esse debere in ejus causa, qualiscunque tandem illa sit, vel formaliter vel eminenter: et *idem etiam de realitate objectiva* — i. e. per mentem percepta —, *quae est in idea Dei, esse putandum.* In quonam vero haec ita erit, nisi in Deo realiter existente? *Ad prim. object.*

Praeterea etiam non potest in me esse idea caloris vel lapidis, *nisi in me posita sit ab aliqua causa, in qua tantundem ad minimum sit realitatis, quantum esse in calore vel lapide concipio.* Nam quamvis ista causa nihil de sua realitate actuali sive formali in meam ideam transfundat, *non ideo putandum est,* illam minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideae, ut *nullam aliam ex se realitatem*

„daraus, daß wir in uns die Idee Gottes haben, in welcher alle „denkbaren Vollkommenheiten enthalten sind, daraus kann man „ganz evident den Schluß ziehen, daß diese Idee von etwas ab„hängt und herstammt, das alle diese Vollkommenheiten wahr„haftig in sich einschließt, d. h. von dem wirklich existirenden „Gott." [11])

Alles das ist wahr; nur hebt Cartesius hier nicht bestimmt genug hervor, daß man wirklich in der Gottesidee das Licht

---

formalem exigat praeter illam, quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus. Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius, quam aliam, *hoc profecto habere debet ab aliqua causa, in qua tantundem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet objectivae.* Si enim ponamus, aliquid in idea reperiri quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo. Atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil, nec proinde a nihilo esse potest. *Med.* III, ante med.

Cartesius stellt irgendwo die Frage auf: Ulterius quaerere libet, *an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum existeret* — und beantwortet dies negativ. *Medit.* III, post med.

Später kömmt er wieder darauf zurück und sagt: Cum dicitis, in nobis ipsis sufficiens reperiri fundamentum ad ideam Dei formandam, nihil a mea opinione diversum affertis; ipse enim expresse dixi ad finem tertiae meditationis, hanc ideam mihi esse innatam sive non aliunde quam a meipso mihi advenire. Concedo etiam, ipsam posse formari, licet ens summum existere nesciremus: *sed non, si revera non existeret.* Nam contra monui, omnem vim argumenti in eo esse, *quod fieri non possit, ut facultas, istam ideam formandi, in me sit, nisi a Deo sim creatus. Ad secund. object.*, nro. II. — Vergl. die oben angeführten aposteriorischen Argumente für das Dasein Gottes.

11) Si quis habeat ideam machinae, in qua omne excogitabile artificium contineatur, inde optime confertur, ideam istam ab aliqua causa profluxisse, in qua omne excogitabile artificium reipsa existebat, etiamsi in ea sit tantum objective. Eadem ratione *cum habeamus in nobis ideam Dei, in qua omnis perfectio cogitabilis continetur, evidentissime inde concludi potest, istam ideam ab aliqua causa pendere, in qua omnis illa perfectio etiam sit, nempe in Deo revera existente. Ad prim. object.*

Gottes selbst in der Seele oder die Seele im Lichte Gottes sieht. Näher kömmt er der Sache im Folgenden: „Diese Idee ist auf „gleiche Weise in den Geist eines Jeden eingeprägt... und des= „halb setzen wir voraus, daß sie zur Natur unseres Geistes selbst „gehöre, und gewiß thun wir das nicht ohne guten Grund. Aber „wir vergessen auf etwas, das man ganz besonders beachten muß „und wovon die ganze Kraft und das ganze Licht oder das Ver= „ständniß dieses Argumentes abhängt. Und dies ist, daß das „Vermögen, die Idee von Gott in sich zu haben, in „uns nicht vorhanden sein könnte, wenn unser Geist „nur ein endliches Wesen wäre, wie er es in der „That ist, und wenn er nicht zur Ursache seines Seins „Gott selbst hätte,[12]) der unendlich ist."

Das ist der Hauptpunkt. Wir haben also etwas Endliches und etwas Unendliches; alle Wahrnehmung, die wir vom Un= endlichen haben, ist eine Wirkung, deren Ursache Gott ist, oder vielmehr, sie ist der gedachte Gott selbst; sie ist der indirect auf= gefaßte Gott, der geschaute Gott, geschaut nicht in sich, sondern im Spiegel des Geistes.

Cartesius erklärt sich noch genauer: „Und in der That, man „darf es nicht befremdlich finden, daß Gott, als er mich schuf, „diese Idee in mich hinein gelegt hat, damit sie als das Kenn= „zeichen des Meisters seinem Werke aufgedrückt sei. Und ebenso „wenig ist es nothwendig, daß dieses Kennzeichen „etwas vom Werke selbst Verschiedenes sei. Vielmehr „ist es schon deshalb, weil Gott mich geschaffen hat, sehr glaublich, „daß er mich in irgend einer Weise nach seinem Bild und

12) Quia illa idea omnium mentibus eodem modo est indita, nec advertimus, unquam nobis aliunde, quam a nobismet ipsis advenire, ad naturam nostri intellectus pertinere supponimus. Et quidem non male. Sed aliud quid omittimus, quod praecipue est considerandum et a quo tota vis et lux hujus argumenti dependet: *nempe quod haec facultas ideam Dei in se habendi non posset esse in nostro intellectu, si hic intellectus tantum esset ens finitum, ut revera est,* nullamque haberet sui causam, quae esset Deus. *Ad prim. object.*

„Gleichniß geschaffen hat, und daß ich dieses Gleichniß, „in welchem die Gottesidee enthalten ist, mit dem „nämlichen Vermögen erkenne, durch welches ich mich „selbst erkenne.“ [13])

Cartesius versteht dies so: Die Gottesidee, das ist Gott und ich, oder besser: das ist meine Seele, geschaut im Lichte Gottes; diese Idee begreift ein endliches Element in sich, das meine Seele ist, und ein unendliches Element, welches das Licht Gottes ist, das ich sehe und in dem ich mit dem nämlichen Vermögen zu gleicher Zeit meine Seele sehe.

Daraus erhellt, daß „diese Idee nichts Selbstgemachtes oder „Erfundenes ist, das einzig von meinem Denken abhängt, sondern „daß sie das Bild eines wahren und unveränderlichen „Wesens ist.“

Sage man nicht, daß Cartesius hier in eine bekannte Falle gehe und die Gottesidee ungeschickt behandle, indem er sie ein Bild nennt. Cartesius ist dem Ungeschickten so fern, als dies nur sein kann. Hören wir ihn: „Gewiß, ich denke nicht, daß „diese Idee von der Art sei, wie die in der Phantasie abgedrückten „Bilder der materiellen Dinge; ich glaube im Gegentheil, daß sie „nur durch die Vernunft allein erfaßt werden kann und **daß sie „in Wirklichkeit nichts anderes ist, als das, was wir durch „ihre Vermittlung** — durch die Vermittlung der Vernunft — **„auffassen, sowohl beim Begreifen, als beim Urtheilen und „Schließen.“** [14])

---

13) Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam, mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa. *Nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa,* sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad *imaginem* et similitudinem ejus factum esse illamque similitudinem, *in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior. Medit.* III, in fin.

14) Neque enim ego istam ideam puto esse ejusdem naturae cum imaginibus rerum materialium in phantasia depictis, ***sed*** *esse id tantum, quod intellectu sive apprehendente sive judicante sive ratiocinante percipimus. Ad secund. object.,* nro. II.

Das ist bestimmt gesprochen und vollkommen wahr. Gerade das Licht meines Gedankens, d. h. das Licht, das mein Denken erleüchtet und ohne das ich nicht denken kann, ist wahrhaft Gott. Malebranche sollte sich damit begnügen und mehr sollte man ihm nicht zugeben.

Das Nämliche sagt Cartesius anderswo: „Die Regel, die „ich aufgestellt habe, daß nämlich die Dinge, die wir ganz klar „und bestimmt auffassen, ganz und gar wahr sind, [15]) steht nur „darum fest, weil Gott existirt und weil Er ein vollkommenes „Wesen ist, und weil alles von Ihm kömmt, was in uns ist.

15) Nunc circumspiciam diligentius, an forte adhuc apud me alia sint, ad quae nondum respexi. Sum certus, me esse rem cogitantem: numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? *Nempe in hac prima cogitatione* — scil. cogito, ergo sum — *nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod affirmo:* quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod clare et distincte perciperem, falsum esset. Ac proinde jam videor pro regula generali statuere posse: *illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Medit.* III, init.

Etenim ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, *non modo requiritur, ut sit clara, sed etiam, ut sit distincta.* — *Claram voco illam*, quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illam movent. *Distinctam autem illam,* quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. *Princip.,* XLV. — Conf. *princip.,* XXX.

Post haec inquisivi quidnam in genere requiratur, ut aliqua enuntiatio tamquam vera et certa cognoscatur; cum enim jam unam invenissem, quam talem esse cognoscebam, putari me posse etiam inde percipere, in qua re ista certitudo consistat. Et quia notabam, nihil plane contineri in his verbis: »Ego cogito, ergo sum« — quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem, fieri non posse ut quis cogitet, nisi existat, credidi, me pro regula generali sumere posse: Omne id, quod valde dilucide et distincte concipiebam, verum esse. *De Method.,* nro. IV. — Conf. *ibid.,* nro. II.

„Daraus folgt, daß unsere Ideen oder Vernunftanschauungen, „die eine Realität in sich schließen und die von Gott kommen, „in so weit wahr sein müssen, in wie weit sie klar und bestimmt „sind.“ 16)

---

16) Etsi enim ejus sim naturae, ut quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae, ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere, ad illam clare percipiendam, recurratque saepe memoria judicii ante facti, cum non amplius attendo ad rationes, propter quas tale quid judicavi, rationes aliae afferri possunt, quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejicerent, atque ita de nulla unquam re veram et certam scientiam, sed vagas tantum et mutabiles opiniones haberem. Sic exempli gratia cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote geometriae principiis imbuto, apparet, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis, nec possum non credere id verum esse, quamdiu ad ejus demonstrationem attendo. Sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder, me illam clarissime perspexisse, *facile tamen potest accidere, ut dubitem an sit vera, siquidem Deum ignorem.* Possum enim mihi persuadere, me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar, quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim, me multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum aliis rationibus adductus falsa esse judicavi. *Postquam vero percepi, Deum esse, quia simul etiam intellexi, caetera omnia ab eo pendere illumque non esse fallacem, atque inde collegi, illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera,* etiamsi non attendo amplius ad rationes, propter quas istud verum esse judicavi, modo tamen recorder, me clare et distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quae me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam. *Medit.* V, ant. fin.

Atque ita plane video, *omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere,* adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. *Ibid.* fin.

Quod autem atheus possit clare cognoscere, trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis, non nego, *sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo,* quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda. *Cumque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus, se non decipi in iis ipsis, quae illi evidentissima videntur.* Et quamvis forte dubium istud ipsi non

So verhält es sich nach Cartesius mit dem Schauen Gottes in unserer Seele: dieses Schauen unserer Seele, ein von Gott, ohne den es nicht sichtbar wäre, actuell beleüchtetes Bild, ist die Gottesidee. Unsere Gottesidee schließt also in sich ein Schauen, in welchem wir unsere Seele, in die Gott hineinleüchtet, unmittelbar schauen, und ein Schauen, in welchem wir mittelbar Gott schauen, der die Seele beleüchtet. Die Idee des vollkommenen Seins ist durch das vollkommene Sein in uns gelegt. Die Idee des vollkommenen Seins ist in der That eine Wirkung, welche die Kraft des unvollkommenen Seins übersteigt: ich kann in einem Spiegel die Sonne sehen, die nicht darin ist; aber ich würde sie darin nicht sehen können, wenn sie nicht existiren und ihr Bild im Spiegel hervorbringen würde. Die Idee von Gott ist der im Spiegel der Seele geschaute Gott: dieser Vergleich ist so wahr, so tief, so treffend, daß Niemand weiß, was eine Idee ist, wenn er sie nicht hat.

V.

Nachdem wir dies voraus geschickt haben, wollen wir die beiden Beweise des Cartesius wieder aufgreifen, seinen apriorischen und seinen aposteriorischen:

1) Ich habe die Idee von einem vollkommenen Wesen, also existirt es; denn diese Idee begreift dessen Existenz in sich.
2) Ich habe die Idee von einem vollkommenen Wesen, also existirt es; denn es allein kann dieselbe in mich hinein legen.

An und für sich und im Princip sind beide Beweise wahr und sie stehen jeder für sich fest. Thatsächlich aber und in Bezug auf uns bilden sie nur einen Beweis und stützen einander gegenseitig.

---

occurrat, potest tamen occurrere, si examinet vel ab alio proponatur, *nec unquam ab eo erit tutus, nisi prius Deum agnoscat. Ad secund. object.*, nro. III.

Der erste, welcher der Beweis des heiligen Anselm ist und an welchem Cartesius mit Recht so fest hält, ist an und für sich wahr. Denn es ist wahr, daß Gott das nothwendige Sein ist; ist er aber das nothwendige Sein, so will dies sagen, daß es zu seiner Wesenheit gehöre, ein wirkliches Sein zu sein. Seine Existenz und seine Wesenheit sind identisch, wie der heilige Thomas von Aquin beweis't;[17]) in ihm ist das Reale und Ideale identisch; seine Idee ist sein Sein; wer weiß, was Gott ist, erkennt allsogleich, daß er vermöge seiner Wesenheit existirt; wer weiß, was jedes Sein außer Gott ist, erkennt, daß dieses Sein nicht vermöge seiner Wesenheit existirt, d. h. daß es nicht nothwendig ist. Nimmt man Gott aus, so schließt die wahre Idee von was immer für einem Dinge die Möglichkeit dieses Dinges in sich; die wahre Idee von Gott aber schließt seine Existenz, seine thatsächliche Wirklichkeit mit strenger Nothwendigkeit in sich, wie die Idee des Dreiecks die Gleichheit der drei Winkel mit zwei Rechten in sich schließt.

Unmittelbar aus der Idee des Unendlichen und Vollkommenen folgt, wie Cartesius es unaufhörlich wiederholt, daß das unendliche und vollkommene Sein existirt; die Idee des unendlichen Seins begreift die der nothwendigen Existenz in sich. In der That, was wollen die Worte sagen: „Das vollkommene und „unendliche Sein"? Sie bezeichnen das absolute Sein, d. h. das Sein schlechthin; denn das Sein schlechthin ausgesprochen heißt das absolute Sein aussprechen, wie der heilige Augustin sehr gut bemerkt. Wäre es nun nicht der verschrobenste und der absurdeste unter allen Sätzen, zu sagen: Das Sein ist nicht? Gewiß, das Sein ist, d. h. das absolute, das vollkommene und unendliche Sein, d. h. Gott ist.

Cartesius gesteht zu und man kann ihm nicht widersprechen, daß dieses Argument: „Die Idee des unendlichen und vollkom„menen Seins allein schließt die Idee der nothwendigen Existenz „in sich" — denen, die nicht auf den Grund gehen, beim ersten

---

17) 1ª, quaest. III, art. 4.

Anblick ein Sophisma zu sein scheint. Er gibt dafür folgenden Grund an: „Wir sind bei allen anderen Dingen so sehr daran „gewöhnt, die Existenz von der Wesenheit zu trennen, „daß wir nicht beachten, wie bei Gott die Existenz ganz anders „zur Wesenheit gehöre, als bei den übrigen Dingen... Man „muß unterscheiden zwischen einer möglichen und nothwen„digen Existenz, und dann gilt der Grundsatz, daß die mög„liche Existenz in den Begriffen oder Ideen aller Dinge, die wir „bestimmt und klar auffassen, mit inbegriffen, daß dagegen „die nothwendige Existenz nur in der Idee von Gott einge„schlossen ist.“ 18)

Deshalb ist die Existenz Gottes zugleich eine thatsächliche

---

18) Sumus tam assueti in reliquis omnibus existentiam ab essentia distinguere, ut non satis advertamus, quo pacto ad essentiam Dei potius, quam aliarum rerum, pertineat... Sed est distinguendum inter existentiam possibilem et necessariam notandumque, in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei. *Ad prim. object.*

Quamquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quandam sophismatis speciem refert. Cum enim assuetus sim, in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo, illam etiam ab essentia Dei sejungi posse atque ita Deum ut non existentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet cogitare Deum i. e. ens summe perfectum, cui desit existentia h. e. cui desit aliqua perfectio, quam cigitare montem, cui desit vallis. — *Medit.* V, ant. med.

Sed quia sumus assueti, reliquis omnibus in rebus essentiam ab existentia distinguere, atque etiam varias ideas rerum, quae nusquam sunt, ad arbitrium effingere: facile contingit, cum in entis summe perfecti contemplatione non sumus plane defixi, ut dubitemus, an forte ejus idea una sit ex iis, quas ad arbitrium effinximus, aut saltem, ad quarum essentiam existentia non pertinet. *Princip.*, XVI.

Wahrheit, eine Realität und eine rationelle Wahrheit, eine an sich nothwendige Idee, was bei keiner anderen Existenz der Fall ist. Gott ist nicht nur, sondern es ist nothwendig, daß er ist: was bei keinem anderen Sein der Fall ist. Es ist das, sagt Cartesius, ganz ebenso nothwendig, als es nothwendig ist, daß die drei Winkel eines Dreiecks mit einander zwei Rechte ausmachen. Es ist ebenso nothwendig und noch klarer, sagt Cartesius, und er hat Recht; denn der Satz: „Das Sein ist" — ist klarer, als der: „Die drei Winkel eines Dreiecks machen mit einander „zwei Rechte aus." Es ist evident, daß das Sein ist und daß das Sein Gott ist. [19])

---

19) Man hat das aprioriſche Argument des Cartesius mit einem anderen ihm einiger Maßen ähnlichen zusammengestellt, das der heilige Thomas verwirft. 1ª, quaest. II, art. 1, ad secund. — Darauf entgegnet Cartesius: Confert hic rursus unum ex meis argumentis cum alio ex sancto Thoma, ut me veluti cogat, ostendere, quae major vis in uno quam in altero reperiatur. Atque hoc videor sine magna invidia facere posse, quia nec sanctus Thomas argumento illo usus est tanquam suo nec idem concludit, quod meum, nec denique ulla hic in re ab angelico Doctore dissentio. Quaeritur enim ab ipso, an Deum esse sit per se notum secundum nos h. e. an unicuique sit obvium? quod negat, et merito. Argumentum autem, quod sibi objicit, ita potest proponi: Intellecto quid significet hoc nomen „Deus" intelligitur id, quo majus significari non potest: sed est majus esse in re, quam esse in intellectu tantum: ergo intellecto quid significet hoc nomen „Deus" intelligitur, Deum esse in re et in intellectu. Ubi est manifestum vitium in forma; concludi enim tantum debuisset; ergo intellecto quid significet hoc nomen „Deus", *intelligitur significari,* Deum esse in re et in intellectu. Atqui *quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum.* Meum autem argumentum fuit tale: Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari. Sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere, ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat. *Ad prim. object.*

All das ist nun wohl an sich wahr; ist es aber auch ein Beweis in Bezug auf uns, für jeden Geist, für den Menschen, so wie er in diese Welt eintritt? Wenn wir, wie der heilige Thomas von Aquin bemerkt, nicht schon wissen, was Gott ist, wenn wir nicht die wahre Idee von ihm haben, wie sollen wir dann wissen, daß bei ihm Wesenheit und Sein, Idee und Existenz in einander begriffen sind, wie die Idee des Dreiecks es in sich begreift, daß dessen drei Winkel gleich sind zwei Rechten? Man muß zuvor die wahre, wirkliche, lebendige Idee von Ihm haben, d. h. die von Ihm in uns bewirkte und hervorgebrachte Idee. Er gibt uns jenen göttlichen Sinn, der die wahre Idee in sich schließt: der göttliche Sinn, der natürliche Vernunftglaube, die eingeborne Idee, wie so viele treffliche Geister sich ausdrücken; die unerschlossene Erkenntniß — cognitio confusa —, wie der heilige Thomas von Aquin sagt; der taube Gedanke — pensée sourde —, wie Leibnitz sagt, das ist der Keim, den Gott in uns legt. Aber wie gestaltet sich dieser Keim aus? In der Regel, vergessen wir das nicht, durch das Wort eines Anderen; ein anderer Geist ist durch sein Wort der Vater des meinigen und setzt diesen göttlichen Sinn, der die nächste Potenz zur Gottesidee ist, in den Act über. Diese nächste Potenz

---

Auch sonst findet Cartesius nothwendig, gegen Modificationen an seinem Argumente zu protestiren, weil es sonst seine Kraft verliere: Ubi reprehenditis conclusionem syllogismi a me facti, videmini ipsimet in ea aberrare. Ad conclusionem enim, quam vultis, major propositio sic debuisset enuntiari: *Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest cum veritate affirmari ad ejus naturam pertinere.* Atque ita nihil in ipsa, praeter inutilem tautologiam continetur. Major autem mea fuit talis: *Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de ea re cum veritate affirmari . . . .* Minor vero haec fuit: Atqui pertinet ad naturam Dei, quod existat. Ex quibus patet, esse concludendum, ut conclusi: „Ergo potest de „Deo cum veritate affirmari, *quod existat*“ — non autem, ut vultis: „Ergo cum veritate possumus affirmare, *ad naturam Dei pertinere, ut „existat.“ Ad secund. object.*

geht unter dem Einflusse des Wortes in den Act über, wenn nur mein Geist demselben antwortet, d. h. wenn meine Vernunft durch die in ihr vorhandene Kraft sich zur Bedeütung des Wortes erhebt. Und die Vernunft hat von Natur aus diese Kraft, weil sie das Licht ist, das jeden in die Welt eintretenden Menschen erleüchtet, und weil sie, von Gott herstammend, Gott auch sucht. Bei dieser natürlichen Energie ihres Aufschwunges zu Gott darf sie aber durch das moralische Hinderniß nicht zurückgehalten werden. Wenn demnach der Geist unter dem inneren Einflusse des göttlichen Sinnes und unter dem aüßeren Einflusse des Wortes durch einen Act der moralischen und intellectuellen Zustimmung sich dem Lichte erschließt, das Gott ihm zeigt und das Gott ist; dann hat er die wahre Idee von Gott, in welcher er aus tausend Gründen klar erkennen kann, daß sie die Existenz mit in sich begreift.

In der Wirklichkeit sind deshalb die beiden Beweise des Cartesius für uns unzertrennlich und machen nur einen aus. Der aus der Idee allein geschöpfte Beweis für die Existenz Gottes ist rücksichtlich unser nur dann klar und bindend, wenn wir die Gottesidee haben. Nun setzt aber gerade das Gewinnen dieser Idee eine Thatsache der Erfahrung und eine moralische Bedingung voraus, die den Ausgangspunkt des zweiten Beweises bilden. Andererseits aber genügt die moralische und experimentale Bedingung nicht; es ist nothwendig, daß der göttliche Sinn, oder, wenn man will, der thatsächlich in der Seele empfundene Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, in das Licht des Bewußtseins eintrete; es ist nothwendig, daß unsere Vernunft sich seiner bemächtige; es ist nothwendig, daß die Vernunft das Licht vom Spiegel, Gott von der Seele, das Unendliche vom Endlichen und das Vollkommene vom Unvollkommenen unterscheide, wenn sie die unerschlossene Gottesidee sieht, d. h. wenn sie unsere Seele sieht, in welcher Gott leüchtet; denn sonst kann sie nicht, während sie das Endliche sieht, zugleich das Unendliche behaupten.

Was die Theorie betrifft, so tritt die unerschlossene Idee des Unendlichen in folgenden Stadien in das Licht des Bewußtseins ein: Zuerst fühlt man zugleich und dunkel das Endliche und das Unendliche, Gott und die Seele, indem das Leben selbst nichts

anderes ist, als das Wechselverhältniß beider. Dann erkennt man klar das Endliche, aber nicht als endlich und nicht als unvollkommen. Darnach läßt uns das dunkle Gefühl des Unendlichen das Endliche als solches und unsere Seele als beschränkt erkennen. Der Anblick des Endlichen als des Unvollkommenen führt uns durch den Contrast zur klaren Auffassung des Unendlichen und der Vollkommenheit. Und diese Erkenntniß des Vollkommenen, d. h. Gottes, trägt in sich eine doppelte Gewißheit über die Existenz ihres Objectes: einmal weil diese Existenz eine Sache der Erfahrung ist; und dann, weil sie sich, sobald man sie erkennt, als eine innere Nothwendigkeit erweis't, der Art, daß der ausgesprochene Gegensatz einen Widerspruch enthielte.

So schaue ich denn, um das Ganze noch einmal zu wiederholen, Gott in meiner Seele, wie in einem Spiegel; dieses Schauen ist eine Sache der Erfahrung, wie die sinnliche Wahrnehmung; dieser hehre Gottessinn erfordert eine moralische Bedingung, damit er ein wirkliches Gefühl erzeüge; damit dieses Gefühl in das Licht des Bewußtseins eintrete, setzt es einen Act der Vernunft voraus; dieser Act der Vernunft scheidet das Unendliche vom Endlichen, und das Licht, das Gott ist, von dem Spiegel, auf den das Licht hinstrahlt und der wir sind.

VI.

Wir müssen noch einen Punkt näher erörtern. Ist dieser Act der Vernunft nach Cartesius ein einfacher, dem Bewußtsein nicht unterstellter Act, eine Art unmittelbarer Anschauung, von der man nichts weiter fassen kann; oder aber geht er in einem Processe vor sich, den man zergliedern kann? Nach Cartesius ist er ein Proceß, wenn gleich ein sehr einfacher Proceß. Dieser Proceß ist die Dialektik des Platon; er ist das Verfahren, von dem der heilige Thomas sagt: „Um Gott zu erkennen, muß man „sich der Eliminationsmethode bedienen."

Wie der Wille unter dem Zuge des Begehrbaren im Schmerze über die eigene Unvollkommenheit nach der Vollkommenheit ver-

langt, ebenso erhebt sich die Vernunft unter dem Lichte des Erkennbaren vom Anblick des Endlichen durch Beseitigung der Schranken zur Idee des Unendlichen. Die Affirmation alles dessen, was an dem Endlichen Wirkliches ist, verbunden mit der Negation der Schranken, die demselben anhaften: die Affirmation, welche durch diese Negation zum Unendlichen erweitert wird, das ist dieser Proceß.

Cartesius bemerkt sehr gut, daß dieser Proceß nicht nur den Beweis für die Existenz Gottes, sondern überdies zu gleicher Zeit jene Erkenntniß von dem Wesen Gottes gibt, die zu erlangen uns möglich ist. „Wenn wir auf die angegebene Weise die Exi„stenz Gottes erhärten, so haben wir davon noch den Vortheil, „daß wir auf dem nämlichen Wege auch erkennen, was er ist, in „soweit dies unsere schwache Natur gestattet. Denn wenn wir „über die in uns vorhandene Idee von Gott nachdenken, so finden „wir, daß er ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle der Wahr„heit und Güte, der Schöpfer aller Dinge ist, kurz, daß von ihm „die Fülle aller Vollkommenheit und die Abwesenheit alles Un„vollkommenen ausgesagt werden muß." [20])

Diese Erkenntniß wird durch folgenden Proceß erlangt: „Bei „den Untersuchungen, die ich so eben machte, um die Natur Gottes „zu erkennen, so weit die meinige dessen fähig ist, hatte ich nur „die Aufgabe, an allen Dingen, von denen ich eine Idee in mir „fand, zu betrachten, ob es eine Vollkommenheit sei, sie zu be„sitzen, oder nicht; und ich war versichert, daß nichts von dem, „was eine Unvollkommenheit in sich schließt, in ihm sei, daß aber

---

20) Magna autem in hoc existentiam Dei probandi modo, per ejus scilicet ideam, est praerogativa: quod simul, quisnam sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscamus. Nempe ad ejus ideam nobis ingenitam respicientes videmus, illum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem, ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam sive nulla imperfectione terminatam clare possumus advertere. *Princip.*, XXII.

„alles andere in ihm sei." [21]) Er behauptet von Gott alle Vollkommenheit und leügnet von ihm alle Unvollkommenheit. Er leügnet von Gott jene negativen Ideen, „die außer meinem „Denken keinen Grund haben — idea a nihilo procedens —, „d. h. die in mir nur deshalb sind, weil meiner Natur etwas „mangelt und sie nicht ganz vollkommen ist." Ich leügne von Gott diese negativen Ideen, die in mir nur deshalb sind, „weil „ich Mängeln unterworfen bin." Ich behaupte „jene Idee von „Gott oder dem höchsten Wesen, die einen Inhalt hat und etwas „aussagt — idea realis et positiva —; ich leügne jene Idee, „deren Inhalt das Nichts ist, d. h. dasjenige, das von jeder Vollkommenheit unendlich weit absteht — idea nihili —." [22]) Ich beseitige an dem, was ich in mir Positives finde, alle Schranken.

---

21) Etenim ut naturam Dei, quantum a me naturaliter agnosci potest, agnoscerem, non aliud mihi agendum erat, quam ut considerarem circa res omnes, quarum ideas aliquas apud me inveniebam, essetne perfectio, illas possidere, certusque eram, nullas ex iis, quae imperfectionem aliquam denotabant, in illo esse, ac nullas ex reliquis illi deesse. *De method.*, nro. IV.

22) Wie Cartesius die Ausdrücke: idea realis, idea positiva, idea negativa. idea nihili, idea a nihilo procedens verstehe, zeigen folgende Stellen: Ideae, quas habeo caloris et frigoris, tam parum clarae et distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum. Et quia nullae ideae nisi tamquam rerum esse possunt, siquidem verum sit, frigus esse nihil aliud, quam privationem caloris, idea, quae mihi illud tamquam reale quid et positivum repraesentat, non immerito falsa diceretur: et sic de caeteris. Quibus profecto non est necesse, ut aliquem auctorem a me diversum assignem: nam siquidem sint falsae h. e. nullas res repraesentent, lumine naturali *mihi notum est, illas a nihilo procedere* h. e. *non aliam ob causam in me esse, quam quia deest aliquid naturae meae nec est plane perfeta. Med.* III.

Animadverto non tantum Dei sive entis summe perfecti *realem et positivam,* sed etiam, ut ita loquar, *nihili* sive ejus, quod ab omni perfectione summe abest, *negativam quandam ideam* mihi obversari. *Medit.* IV.

Ich sehe meine Erkenntniß sich erweitern, aber immer wird sie begrenzt sein; ich muß meine Beschränktheit durchbrechen, damit ich die thatsächliche Unendlichkeit Gottes auffasse. Denn „wenn „auch meine Erkenntniß mehr und mehr sich erhöht, so werde ich „gleichwohl immer sehen, daß sie nicht wirklich unendlich sein kann, „weil sie niemals bis zu einer so hohen Stufe von Vollendung „kommen wird, daß sie für keinen weiteren Zuwachs mehr empfäng„lich wäre. Gott dagegen fasse ich in der Art als thatsächlich „unendlich auf, daß zu seiner Vollkommenheit nichts mehr hinzu„gefügt werden kann.“ [23])

Wir sehen also, was an uns Positives ist, und erheben uns zum Unendlichen. „So scheint zum Beispiel zwischen der Idee, „die wir vom Erkennen Gottes haben, und jener, die wir von „unserem eigenen Erkennen haben, kein anderer Unterschied zu ob„walten, als einzig derjenige, der zwischen der Idee der unend„lichen Zahl und der Idee des Binars oder Ternars obwaltet: „und ebenso verhält es sich mit den übrigen Attributen Gottes, „von denen wir eine Spur in uns finden. [24]) Und wir sehen „ein, daß von den Eigenschaften, die Gott und uns zukommen „und die wir wegen ihrer wirklichen Verschiedenheit in uns und „wegen der Mangelhaftigkeit unseres Verstandes auch in Gott bei „der Betrachtung aus einander halten, wie wenn sie auch in ihm „verschieden wären, keine Gott und uns in einem und demselben „Sinne oder wie die Schule sich ausdrückt, univoce zukomme.“ [25])

---

23) Etiamsi cognitio mea semper magis et magis augeatur, nihilominus intelligo, nunquam illam idcirco fore actu infinitam, quia nunquam eo devenietur, ut majoris adhuc incrementi non sit capax. Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit. *Medit.* III, post med.

24) Fateor enim ultro et libenter, ideam quam habemus exempli gratia intellectus divini, non differre ab illa, quam habemus nostri intellectus, nisi tantum ut idea numeri infiniti differt ab idea quaternarii aut binarii: atque idem esse de singulis Dei attributis, quorum aliquod in nobis vestigium agnoscimus. *Ad secund. object.*, nro. II.

25) Agnoscimus, nihil eorum, quae particulatim, ut in nobis ea perci-

Das will sagen: Man muß sie in irgend einer Weise aus uns in Gott übersetzen, indem man in sie „das Moment der Uner-„meßlichkeit, der Einfachheit und der absoluten Einheit" hineinlegt: „der Einheit und der Unermeßlichkeit, die wir auffassen, „ohne sie an uns zu haben, die aber Gott in unsere Erkenntniß „hineinlegt als das Kennzeichen, das der Meister sei-„nem Werke aufdrückt." [26])

Cartesius bemerkt hierüber sehr richtig, daß dieser Proceß uns irgendwie eine bestimmte Erkenntniß von dem verschaffe, was Gott ist. Allerdings stimmen wir ihm bei und sagen: was das Wesen des Unendlichen sei begreife ich nicht; aber ich verstehe, was damit gemeint sei. „Denn klar und bestimmt erkennen, eine Sache „sei von der Art, daß man in ihr durchaus eine Schranke nicht „finden kann, heißt klar erkennen, daß sie unendlich sei." [27]) Cartesius unterscheidet dann genau das Unbegrenzte vom Unendlichen und stellt den folgenden Hauptgrundsatz auf: „Im „eigentlichen Sinne unendlich nenne ich nur das, was in gar „keiner Hinsicht Grenzen hat, und in diesem Sinne ist nur Gott „unendlich." [28])

---

pimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire. *Ibid.*

26) Praeterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, *tamquam nota artificis operi suo impressa. Ibid.*

27) Itaque inprimis hic dicam, infinitum, qua infinitum est, nullo quidem modo comprehendi, sed nihilominus tamen intelligi, quatenus scilicet *clare et distincte intelligere, aliquam rem talem esse, ut nulli plane in ea limites possint reperiri, est clare intelligere, illam esse infinitam. Ad prim. object.*

28) Et quidem hic distinguo inter *indefinitum* et *infinitum* illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur, *quo sensu solus Deus est infinitus.* Illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium, quantitatis et similia *indefinita* quidem appello, non autem infinita, quia non omni ex parte fine carent. *Ad prim. object.*

Dies also ist die speculative Darstellung des Processes: Beim Anblick des Endlichen muß man die Grenzen beseitigen, und dann alles, was man daran Positives findet, von dem Unendlichen behaupten.

Was die praktische Durchführung dieses Processes betrifft, so schreibt Cartesius seinerseits darüber: „Ich will nun meine Augen „schließen, ich will meine Ohren zuthun, ich will aus meinem Ge„danken alle Bilder der körperlichen Dinge herausnehmen, oder weil „dies kaum möglich ist, so will ich wenigstens dieselben für eitel „und trügerisch ansehen und nur mit mir selbst mich abgebend will „ich mich bemühen, nach und nach mich mit mir selbst mehr bekannt „und vertraut zu machen.“ [29])

„Ich bin ein Wesen, das denkt, das also zweifelt, behauptet, „leügnet, das wenig Dinge kennt, Vieles nicht weiß, das liebt, „haßt, begehrt, verabscheüt.“ [30])

Nos autem illa omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, non quidem affirmabimus *infinita*, sed ut *indefinita* spectabimus. Ita quia non possumus imaginari extensionem tam magnam, quin intelligamus adhuc majorem esse posse, dicemus magnitudinem rerum possibilium esse indefinitam. Et quia non potest dividi corpus in tot partes, quin singulae adhuc ex his partibus divisibiles intelligantur, putabimus quantitatem esse indefinite divisibilem. Et quia non potest fingi tantus stellarum numerus, quin plures adhuc a Deo creari potuisse credamus, illarum etiam numerum indefinitum supponemus: atque ita de reliquis. — Haecque indefinita dicemus potius, quam infinita: tum *ut nomen infiniti soli Deo reservemus* . . . *Princip.*, XXVI und XXVII.

29) Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam, meque solum alloquendo et penitius inspiciendo meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor. *Medit.* III, init.

30) Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque ac sentiens. *Medit.* II, ant. med.

Dies ist der Anfang der dritten Meditation, in der man genau das Verfahren der Asceten und Geistesmänner wieder findet, die da sagen: „Verlasse die Außenwelt; gehe heraus aus der Welt „der Sinne; kehre in dir selbst ein; erkenne dich selbst; erkenne „dein Elend und in Folge der Erkenntniß deines Elendes „steige höher: wende dich zu Gott." Das ist der Gang des Gebetes.

Cartesius hat also genau erkannt, auf welche Weise unser Geist zu Gott gelangt.

VII.

In dieser ganzen Darstellung finden wir nur eine Lücke Cartesius sagt nichts von der wichtigen Unterscheidung der beiden Gebiete in der Erkenntniß der geistigen Welt oder von dem, was Pascal mit Platon und dem heiligen Augustin den letzten Schritt der Vernunft nennt. Wie er es oft ausspricht, hat Cartesius sich vorgenommen, an das Gebiet der Theologie nicht anzustreifen und bei der reinen Philosophie stehen zu bleiben.

Man kennt den lebendigen Glauben [31]) und die glühende

Ego sum res cogitans i. e. dubitans, affirmans, negans, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens. *Medit.* III, init.

31) Wie Cartesius als Christ und als Katholik über den Glauben dachte, das erhärten folgende Stellen: Theologiam nostram reverebar nec minus, quam quivis alius beatitudinis aeternae compos fieri exoptabam. Sed cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam ducit, doctis non magis patere quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar, ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem. Et quicunque iis recognoscendis atque interpretandis vacare audent, peculiari ad hoc Dei gratia indigere ac supra vulgarium hominum sortem positi esse debere mihi videbantur. *De Method.*, nro. I.

Frömmigkeit des Cartesius, und wenn Christina von Schweden, seine Schülerin, sich darauf verstand, einen Thron zu verlassen,

---

Prima regula erat, ut legibus atque institutis patriae obtemperarem firmiterque illam religionem retinerem, quam optimam judicabam et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate instructus. *De Method*, nro. II.

Neque enim opus est, me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit — per gratiam fidei, wie Cartesius an einer anderen Stelle erklärt — tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia nec naturalis cognitio unquam . . . *Medit.* IV, in med.

Quodque ea, quae ad fidem pertinent atque ad vitam agendam, semper exceperim, cum asserui, nulli nos rei assentiri debere, nisi clare cognoscamus, totius scripti mei contextus ostendit et expresse etiam explicui. *Ad quart. object.*

Etsi enim fides dicatur esse de obscuris, non tamen illud, propter quod ipsam amplectimur, est obscurum, sed omni naturali luce illustrius. Quippe distinguendum est inter materiam sive rem ipsam, cui assentimur, et rationem formalem, quae movet voluntatem ad assentiendum. Nam in hac sola ratione perspicuitatem requirimus, et quantum ad materiam, nemo unquam negavit, illam esse obscuram . . . . Deinde notandum est, claritatem sive perspicuitatem, a qua moveri potest nostra voluntas ad assentiendum, duplicem esse, aliam scilicet a lumine naturali, et aliam a gratia divina. *Ad secund. object.*, nro. V.

Imo quod ad veritates fidei attinet, rationem aliquam habere nos oportet, quae persuadeat, eas a Deo esse revelatas, antequam ad eas credendum voluntatem determinemus. *Epist. ad epitom. Gassendi.* Dazu vergleiche man, was er anderswo über die Frage sagt: Ob die Seelen mit den Leibern zugleich destruirt werden? Er antwortet: Cumque jam Ipse nobis revelaverit, id non futurum, nulla plane vel minima est occasio dubitandi. *Ad secund. object.*, nro. VII.

Ita si forte nobis Deus de se ipso vel aliis aliquid revelet, quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt mysteria Incarnationis et Trinitatis, non recusabimus illa credere, quamvis non clare intelligamus. *Princip.*, XXV.

Videbimus, quidnam lumen naturale concludendum esse osten-

um in den Schooß der Kirche einzutreten, so war diese seltene Kraft der Ueberzeügung zum Theil aus den Unterweisungen des Philosophen und des Christen geschöpft, den sie bewunderte. Cartesius wußte wohl, bis wie weit uns die Vernunft führe; aber er hatte seine eigenthümlichen Anschauungen. Dieser energische Freünd der Wahrheit wollte sein Leben der Feststellung der ganzen Wahrheit widmen und versuchte es, die Vernunft aus sich selbst zu erziehen.

Weil in dem großen Streite, den der Geist der Wahrheit

---

dat: memores tamen, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur. *Princip.*, XXVIII.

Praeter caetera autem memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda: et quamvis forte lumen rationis quam maxime clarum et evidens aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro judicio, fidem esse adhibendam: sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum, aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit. *Princip.*, LXXVI.

Anderswo sagt er: Itaque quod ea, quae in prima Meditatione atque etiam in reliquis continentur, ad omnium ingeniorum captum non sint accommodata, plane concedo idque, ubicunque sese obtulit occasio, testatus sum atque in posterum testabor. Et haec unica fuit causa, cur eadem in dissertatione de Methodo, quae gallice scripta erat, non tractarim, sed ad has Meditationes, quas a solis ingeniosis et doctis legendas esse praemonui, reservarim. Neque dici debet, rectius me facturum fuisse, si abstinuissem ab iis scribendis, a quibus legendis permulti debeant abstinere .... Et quamvis ignis et ferrum ab imprudentibus aut pueris sine periculo non tractentur, quia tamen utilia sunt ad vitam, nemo est qui putet, idcirco ipsis esse carendum. *Ad quart. object.* ad ea, quae Theologos morari possunt.

Den vierten Theil seiner philosophischen Schriften beschließt er also: At nihilominus memor meae tenuitatis nihil affirmo, sed haec omnia tum *Ecclesiae catholicae auctoritati* tum prudentiorum judiciis submitto.

gegen die beständig sich erneüende Finsterniß des Zweifels, der Unwissenheit und des Unglaubens kämpft, der methodische Zweifel, diese strenge Lostrennung der rein vernünftigen Ordnung vom übrigen Menschen, für Cartesius eine Kampfstellung aus Berechnung war, so suchte er dem Feinde die Vernunft allein entgegenzuhalten. Damals fing man an, den Glauben im Namen der Vernunft und die Vernunft im Namen des Glaubens zu bekämpfen. Die Protestanten und Jansenisten hatten die Vernunft und die Ordnung der natürlichen Erkenntniß fast völlig verworfen. Andere, die Rationalisten, wie man sie nannte, verwarfen den Glauben. In das Gebaüde der Scholastik, dieser staunenswerthen Mischung von göttlichem und menschlichem Lichte, war auf zwei Seiten zugleich Bresche geschossen. Man verfolgte den Aristoteles bis hinein in das Herz der Theologie, in die er war aufgenommen worden, bis hinein in die Vernunft; und nur zu oft schlug man unter dem Vorwande, den Aristoteles anzugreifen, der Vernunft und dem Glauben eine tiefe Wunde.

Wohlan, sagte Cartesius, zerstöret diesen Tempel, und man wird ihn wieder aufbauen; reißt alles nieder, und alles wird sich neü erheben. Wenn alles in Trümmern liegt, ist es dann weniger wahr, daß wir denken und daß wir sind? Wohlan, mit dieser einzigen Wahrheit wird man alle anderen wieder zur Geltung bringen. Die ganze Ordnung der natürlichen Wahrheiten wird wieder hergestellt, der ganzen Vernunft wird wieder aufgeholfen; und hat sich die Vernunft einmal aufgerichtet, so findet sie bald die sicheren Unterlagen des Glaubens wieder und unterwirft sich der Ordnung der göttlichen Wahrheiten in ihrer ganzen Ausdehnung.

So dachte Cartesius; aber im Allgemeinen weiß man nicht, daß damals viele Theologen ihrerseits der nämlichen Ansicht huldigten. „Trennet scharf die beiden Ordnungen," sagte man; „laßt „ab von diesem sinnlosen Gebrauch der scholastischen Theologie, „welche den Glaübigen unsere Geheimnisse erklären will. Unsere „Geheimnisse sind unerklärbar." Wir finden bei Regis eine in dieser Hinsicht sehr merkwürdige Stelle.

„Dieser Uebelstand in der Vereinbarung des Glaubens mit „der Vernunft," sagt er, „dieser Uebelstand, der nicht so fast der „Theologie, als den Theologen zur Last gelegt werden muß, war „in den vergangenen Jahrhunderten das herrschende „Verfahren; aber man hat ihn endlich in dem unsrigen „gut gemacht, in dem wir die Theologie mehr gereinigt und „mit mehr Würde behandelt sehen, als ehemals ... „Man hält heützutage weniger auf Vernunftgründe, als auf „Auctorität .... Man weis't die historischen Unterlagen des „Christenthums als Thatsachen nach und führt dadurch Jene, „welche diese Thatsachen annehmen, zum Glauben an die Tri- „nität und an alle übrigen Geheimnisse ... Man gibt keine Zu- „that von philosophischen Beweisen .... Auf diesen Punkt, „fügt Regis bei, hat die Universität von Paris — die Sorbonne — „den wesentlichen Inhalt ihrer Theologie zurückgeführt. Es ist „nur zu wünschen, daß sie fortfahre, wie sie angefangen hat — „was man übrigens hoffen darf." [32])

Es muß befremden, daß dieses Urtheil einen Uebelstand, einen sinnlosen Gebrauch, einen Mangel an Würde in der Theologie der vergangenen Jahrhunderte sieht, jener Jahrhunderte, deren Vertreter der heilige Thomas von Aquin ist, der Engel der Schule, der Fürst der katholischen Theologen. Doch wollen wir uns dabei nicht aufhalten; begnügen wir uns, es auszusprechen, daß die cartesianische Philosophie ihrerseits nichts anderes that, als was andererseits auch die Sorbonne gethan. Man bemühte sich, mehr als je die beiden Ordnungen der Vernunft und des Glaubens aus einander zu halten, von denen jede in ihrer Sphäre in sich selbst ihre eigene Berechtigung besitzt. Die Philosophen und Theologen hörten sich, um sich gegenseitig von einander loszumachen und um neben einander die beiden Auctoritäten und ihren Bestand aufrecht zu erhalten, in der festen Meinung, daß die Aufrechthaltung der einen, sei es welche sie wolle, genüge, um alles zu retten. Die Einen wie die Anderen

32) Regis: Concordance de la foi et de la raison, liv. III, chap. XXVIII.

strebten übrigens in gleicher Weise nach dem Triumph der Theologie und dem der Philosophie; die Sorbonne war eben so eifersüchtig auf den Triumph der Vernunft, als Cartesius bei seiner festgegründeten Frömmigkeit eifersüchtig war auf den Triumph des Glaubens; man war es dagegen vollauf zufrieden, dem verkehrten mystischen Skepticismus des Jansenismus und Protestantismus die Vernunft allein und der Freigeisterei leichtfertiger Vernünftler den Glauben allein in seiner göttlichen Auctorität gegenüber zu stellen.

Was war indeß die Folge? Diese Taktik, deren Absicht sehr gut war, die aber, wie Regis richtig bemerkt, neü war, weil sie weder die der Väter noch die des Mittelalters war, hat ganz andere Resultate erzielt, als man erwartete. Bossuet sieht das Uebel voraus, wenn er an einen Schüler des Cartesius und Malebranche schreibt: „Ich sehe unter dem Namen der cartesianischen „Philosophie einen großen Kampf gegen die Kirche sich vorbe„reiten. Aus ihrem Schooße, aus ihren meines Erachtens „mißverstandenen Principien sehe ich mehr als eine Häresie „hervorgehen.“ Einige Zeit nachher bezeichnet Bossuet das Uebel als bereits gegenwärtig: „In Folge des Mißverständnisses dieser „nämlichen Principien greift ein anderer Uebelstand in den Geistern „fühlbar um sich; denn unter dem Vorwande, daß man nur das „annehmen dürfe, was man klar einsehe — was übrigens unter „gewissen Beschränkungen ganz wahr ist — nimmt sich Jeder die „Freiheit zu sagen: Das sehe ich ein, und das sehe ich nicht ein, „und einzig auf diesen Grund hin nimmt man an und verwirft „man alles, was man will, ohne zu bedenken, daß es außer unseren „klaren und bestimmten Ideen auch noch in Dunkel gehüllte und „allgemeine Ideen gebe, die dessenungeachtet so wesentliche Wahr„heiten in sich schließen, daß man durch die Leügnung derselben „alles umstürzt. Unter diesem Aushängschilde macht sich eine „Freiheit des Urtheilens geltend, die es dahin bringt, daß man „ohne Rücksicht auf die Tradition tollkühn mit allem herausrückt, „was man denkt.“ [33])

---

33) A un disciple de Malebranche. Lettre au P. Lami.

So haben Jene, die sich auf die Philosophie etwas zugute thaten, unter dem Deckmantel des Cartesianismus, hinter ihre Vernunft und hinter ihre klaren Ideen sich verschanzt und von da aus sprachen sie über alles ab, über die Auctorität, über die Tradition, über den Glauben.

Von der anderen Seite aber befaßten sich die Theologen aus Grundsatz nicht mit philosophischen Beweisen und Begründungen, „indem sie die Sache höher faßten," wie Regis sagt, und die Theologie wurde immer mehr und mehr dunkel, insbesondere für Jene, die nichts als Klarheit verlangten. Der heilige Augustin hat gesagt: „Ich fordere eüeren Glauben zur Liebe der Erkenntniß „auf." [34]) Das Mittelalter hatte sich zum Grundsatze das Wort genommen: „Der Glaube, der die Erkenntniß sucht." [35]) Der heilige Thomas von Aquin hatte gesagt: „Die Theologie kann „durch die Philosophie eine größere Aufhellung ihrer Dogmen ge„winnen." Man hat sich also eines Mittels zur Aufhellung beraubt, d. h. eines Mittels, die Geister in das göttliche, geoffenbarte Licht einzuführen.

So hatte denn diese Taktik nur ein Resultat erzielt; sie hatte in einem gewissen Sinne den Glauben und die Vernunft von einander getrennt und ließ den Feind den rechten und linken Flügel der Wahrheit abschneiden, wie man es sehr geistvoll ausgedrückt hat. [36]) So verstümmelt mußte die Armee der Wahrheit eine Schlacht verlieren. Das achtzehnte Jahrhundert sieht den Glauben und die Vernunft gesondert ihre Wege gehen, wirft sich zwischen beide, sperrt sie von einander ab und richtet den Glauben im Namen der Vernunft zu Grunde. Nachdem dies geschehen, wendet sich der Feind gegen die Vernunft selbst und, man weiß es, allsogleich ward die Philosophie durch einen Gegenstreich vernichtet; denn was man die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts nennt, das ist offenbar nichts anderes, als gerade

---

34) Exhortor fidem vestram ad amorem intelligentiae.

35) Fides quaerens intellectum.

36) P. Lacordaire.

der Mangel und die Unkenntniß aller Philosophie. Was soll man dann sagen von den letzten Folgen eines solchen Verderbnisses, die in nichts anderem bestehen, als in der ausgesprochenen und durchschneidenden Negation der Vernunft, in dem vorbedachten und beabsichtigten Umsturz der Logik in ihren nothwendigen Gesetzen? Ist ja gerade dies das Geheimniß des geistigen Todes und der geistigen Zersetzung, das seit fünfzig Jahren gährt und heützutage vor unseren Augen sich offen zeigt. Denn wir sehen es, man greift die Vernunft in ihren Gesetzen wie in allen ihren Wahrheiten ebenso direct und ebenso innerlich an, als man den Glauben angegriffen hat; man leügnet sogar die Unterlagen der Logik, und der Führer dieser unbemeßbaren sophistischen Bewegung ruft: „Die Zeit ist gekommen, die Logik umzugestalten." Und man gestaltet sie um, indem man den absoluten Gegensatz zwischen Ja und Nein aufhebt, deren Identität man proclamirt: ein Verfahren, das die Logik selbst und jede Spur der theoretischen und praktischen Vernunft vernichtet.

Möge diese Geschichte unserem Jahrhunderte zur Warnung dienen. Nehmen wir die Taktik der Väter und die des Mittelalters wieder auf, oder vielmehr gar keine Taktik. Beschränken wir uns darauf, das nicht zu trennen, was Gott geeint hat. Allerdings, so tief der Mensch unter Gott, das Geschöpf unter dem Schöpfer steht, ebenso weit ist das menschliche Licht, die Vernunft, vom göttlichen Lichte, dem Glauben, verschieden. Der Fortschritt der Philosophie und der Theologie im siebenzehnten Jahrhunderte und die Entscheidungen der Kirche haben mehr als je die beiden Ordnungen, die natürliche und die übernatürliche, von einander unterschieden; und nichts ist nothwendiger und zu gleicher Zeit lohnender, als die genaue und bestimmte Erkenntniß dieses wesentlichen Unterschiedes. Doch, was nimmermehr zu verkennen ist, das ganze Christenthum beruht wesentlich auf dem Geheimnisse der zwei Naturen in Christus, die unendlich von einander verschieden, aber in der Einheit seiner Person unendlich innig mit einander verbunden sind. Ebenso muß, wie man es ausgesprochen hat, die wahre Wissenschaft des Christen auf der Einheit und gegenseitigen Durchdringung der beiden übrigens

grundwesentlich verschiedenen Lichter beruhen. Aus dieser Vereinigung geht jene erhabene Wissenschaft hervor, die „zugleich „göttlich und menschlich“ ist, welche die Väter und alle großen Theologen suchen, welche der heilige Gregor von Nazianz die höchste Philosophie nennt und ohne welche, wie Origenes sagt und Gregor der Wunderthäter es bestätigt, die wahre Frömmigkeit niemals in ihrer vollen Kraft bestehen wird.

Pascal.

I.

In dem bewunderungswürdigen Concerte erlauchter Stimmen, die uns Gott auf dem Wege der Vernunft suchen lehren, hat Pascal eine der schönsten und für die Wahrheit in ihrer Totalität nothwendigsten Ideen entwickelt und vertreten. Zwar hat es bisweilen den Anschein, als mische er durch seine Traurigkeit und seine Seüfzer nur Mißtöne unter die anderen Stimmen: aber dieser Mißton ist ein unerläßlicher, ein Mißton, der verstanden und mit der allgemeinen Harmonie in Einklang gebracht werden muß.

Pascal betont in seiner rationellen Untersuchung über Gott die praktische Seite; mit allem Nachdruck urgirt er sie als die wesentlichste Bedingung, deren Vorhandensein hinreichendes Genüge gibt, deren Abgang aber das Uebrige unmöglich macht und jegliches Vorschreiten des Geistes zu Gott hin in Wirklichkeit einstellt.

Pascal weiß, daß die sich zu Gott erhebende Vernunft zur Spannfeder einer moralischen Bedingung bedürfe, und daß der Stützpunkt des Beweises nicht allein in der thatsächlichen Erkenntniß unserer Existenz, sondern auch in der Erkenntniß unserer

Unvollkommenheit liege. Er weiß, daß die Erkenntniß unserer Unvollkommenheit einiger Maßen den Begriff der Vollkommenheit in sich schließe und daß dieser Begriff — dieser göttliche Sinn des Vollkommenen und des Unendlichen — durch sittlich-gesunde Haltung entwickelt, durch Verkehrtheit des Willens aber verschüttet wird. Eine Bestätigung hiefür gibt das Wort der heiligen Schrift: „Der Unsinnige sprach in seinem Herzen: Es ist kein „Gott." Der Unsinnige, d. h. der in Folge seiner Thorheit des göttlichen Sinnes beraubte Mensch ermangelt der wirklichen Unterlage, um Gott zu beweisen. Diesen Beweis kann er nicht verstehen, wenn man ihm denselben auseinandersetzt; sein Geist faßt ihn nicht, verarbeitet ihn nicht. Jene Seite der Vernunft, die mit dem wirklichen Unendlichen in Berührung zu treten im Stande wäre, ist unthätig, weil die Triebkraft fehlt; die andere Seite bleibt thätig und in ihrer vollen Kraft; ist aber durch das Hinderniß — durch jenes Hinderniß, das Aristoteles in der Sinnlichkeit, der wir fröhnen, in dem Rausche der Leidenschaften und in dem blinden Schlafe erkennt, außer Wirksamkeit gesetzt.

Man begreift, wie viel daran gelegen war, in Mitte jener großen Geister, die durch ihre Doctrin und ihre Arbeiten den Ruhm der menschlichen Vernunft so hoch erhoben hatten, die Wahrheit von dieser Seite her unbeirrt zu beleuchten.

Ja, Pascal bildet, wie es scheint, das Gegengewicht zu Cartesius, der sich nicht mit der Theologie, sondern nur mit der natürlichen Philosophie befaßt; der den Glauben bei Seite läßt und „die beiden Ordnungen des erkennbaren Göttlichen" von einander so weit trennt, daß er sie isolirt. Pascal treibt den Geist unabläßig zur höheren von den beiden Ordnungen hinan, mit Hintansetzung der niederen. Er schwingt sich mit aller Kraft zum Endziel des Verfahrens, wie Platon sagen würde, und vergißt die Zwischenstufen. Sich dem Glauben zu unterwerfen, erkennt er als den höchsten Schritt der Vernunft; und er thut ihn. Demzufolge schreitet er zu den tiefsten Tiefen, zum Mittelpunkt der Seele, den er das Herz nennt, dann allsogleich vom Herzen zu Gott, zum Gott der Christen, zur übernatürlichen Erkenntniß Gottes durch Jesus Christus vor.

Also, auf der einen Seite die zum Aufschwunge des Geistes zu Gott unerläßliche moralische Bedingung; auf der anderen die Nothwendigkeit, zum übernatürlichen Ziele zu gelangen; die Nichtigkeit einer rein natürlichen Erkenntniß Gottes: das sind die Punkte, um welche sich die kraftvolle Beredsamkeit Pascal's unverrückbar bewegt.

II.

Der Skepticismus Pascal's ist im Grunde und seiner Intention gemäß kein wirklicher Skepticismus; er ist so ziemlich nur das von Bossuet in Worten ausgedrückte Gefühl: „Fluch der unfruchtbaren „Erkenntniß, die es nicht zum Lieben bringt und an sich selbst „zur Verrätherin wird!" Er ist nichts weiter, als eine nähere Erlaüterung jener Worte Baco's: „Die menschliche Vernunft ist „nicht ein trockenes Licht — intellectus humanus luminis sicci „non est —." Man lege diesen Lichtquell trocken, d. h. man reiße ihn los vom Herzen, vom Gefühle, vom göttlichen Sinne, und Pascal begreift nicht mehr, wie er zur Erkenntniß Gottes gelangen könne. „Das Herz", sagt er, „hat seine Vernunftgründe „Gründe, welche die Vernunft nicht kennt." [1]) In seinen Augen also „ist es das Herz, welches Gott fühlt, nicht die Vernunft. „Ja, das ist der Glaube: Gott gefühlt vom Herzen, nicht von „der Vernunft." [2]) Noch mehr, in der Bethätigung dieses Herzenssinnes, des Princips der Erkenntniß Gottes, sieht Pascal ein Moment der Freiheit: „Ich sage, das Herz liebe das universelle „Sein natürlicher Maßen und ebenso sich selbst je nach dem Grade „seiner Hingabe; und es verhärtet sich gegen das Eine oder das „Andere in freier Wahl. Du hast das Eine von dir gestoßen „und das Andere behalten; ist es Sache der Vernunft, daß du

1) *Edit. Faugère,* II, 172.

2) *Edit. Faugère,* II, 172.

„dich liebst?“ [3]) Fürwahr, dies ist der Kernpunkt der Frage: die freie Wahl des Herzens gegenüber dem natürlichen Zuge Gottes auf die Seele, sie entscheidet in letzter Instanz und lenkt unseren Geist zu Gott hin oder von ihm weg.

Was ist aber nach Pascal das Herz?

Es ist nothwendig, den originellen, aber tiefen Sinn zu kennen, welchen er mit diesem Worte verbindet. Für ihn ist das Herz die erste Fähigkeit der Seele, die Fähigkeit, in welcher Erkenntniß und Wille ihre Wurzel haben: das, was in der Seele unmittelbar an die ersten Principien des Begehrbaren und Erkennbaren anbindet, das ist für ihn das Herz. Andererseits will bei Pascal, wenigstens sehr haüfig, Vernunft — raison — soviel sagen als Verstand oder überlegtes Denken — raisonnement —, und überlegtes Denken ist ihm soviel als das Schließen — syllogisme —. So wird es möglich, folgende Stelle zu verstehen: „Wir erkennen die Wahrheit nicht allein mit dem Verstande — „raison nach Pascal —, sondern auch mit dem Herzen: gerade „auf diese letzte Weise erkennen wir die ersten Principien und „vergebens sucht sie der hier nicht theilhabende syllogistische Schluß „zu bekämpfen ... Die Erkenntniß der ersten Principien ist nicht „minder unumstößlich, als irgend eine von jenen Erkenntnissen, „die wir aus Vernunftschlüssen — raisonnements nach Pascal — „schöpfen. Auf diese Erkenntnisse des Herzens und des natür„lichen Instinctes muß der Verstand — raison — sich stützen und „darauf all sein Denken gründen. Die Principien fühlt, die „Sätze erschließt man, und das alles mit Gewißheit; obgleich auf „verschiedenen Wegen. Und es ist nicht minder lächerlich, wenn „der Verstand, um zustimmen zu wollen, vom Herzen Beweise „für seine ersten Principien verlangen würde, als es lächerlich „wäre, wenn das Herz dem Verstande gegenüber ein Gefühl aller „von ihm bewiesenen Sätze forderte, um sie anzunehmen.“ [4])

---

3) *Edit. Faug.*, tom. II, 172.

4) *Ibid.*, 108.

Wir sehen, daß Pascal hier innere Thatsachen beschreibt, welche von allen Philosophen geschaut wurden; nur nennt er „Herz und Instinct", was Andere „unmittelbare Auffassung und „Evidenz"; Andere „spontane Erkenntniß"; Andere „natürlichen „Glauben"; Andere „den Sinn des Begehrbaren und Erkenn„baren" nannten; und man begreift, wie und in welchem Sinne er die Vernunft einer Kritik unterzieht. Wie alle Skeptiker aus vorgefaßter oder planmäßiger Absicht will er die Vernunft demüthigen, aber nicht die Vernunft an und für sich, sondern die isolirte, verstümmelte, von ihrer Quelle in der Seele und ihrer Quelle in Gott getrennte Vernunft.

Uebrigens stellt Pascal nicht in Abrede, daß es unabhängig vom christlichen Glauben eine natürliche und rationelle Erkenntniß Gottes gebe; aber er behauptet, daß diese Erkenntniß unfruchtbar sei, unfruchtbar zum Heile. „Alle Jene", sagt er, „die Gott „ohne Jesus Christus suchen, finden kein Licht, das ihnen genügte, „oder das ihnen wahrhaft nutzbringend wäre. Denn entweder „gelangen sie gar nicht zur Erkenntniß, daß ein Gott ist; oder, „wenn sie dazu gelangen, ist es gleichwohl für sie ohne Nutzen."[5]) Somit gesteht er zu, daß man zu dieser natürlichen Erkenntniß gelangen kann. Er unterscheidet drei Arten, Gott zu erkennen, eine heidnische, eine jüdische und eine christliche: „Die Gottheit „der Christen besteht nicht in einem Gott als bloßem Urheber der „geometrischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente: so „denkt sie der Heide. Sie besteht auch nicht schlechterdings in „einem Gott, der seine Providenz über das Leben und die Güter „der Menschen walten läßt, um denen, die Ihn anbeten, eine „glückliche Reihe von Jahren zu schenken; dies ist der Antheil „der Juden. Sondern der Gott Abrahams und Jakobs ist ein „Gott der Liebe und des Trostes: Er ist ein Gott, der die Seele „und das Herz erfüllt, so Er im Besitze hat."[6])

Pascal unterscheidet also die natürliche Erkenntniß Gottes

---

5) *Oeuvres complètes,* tom. II, p. 307 (LaHaye, 1779).

6) *Oeuvres compl.,* t. II, p. 306.

von der übernatürlichen, aber er deütet mit Nachdruck auf die Trockenheit und Unfruchtbarkeit der natürlichen Erkenntniß hin. „Wenn ein Mensch", sagt er, „der festen Ueberzeügung wäre, „daß die Verhältnisse der Zahlen immaterielle, ewige Wahrheiten „sind, abhängig von einer ersten Wahrheit, in der sie Sein und „Bestand haben, und die man Gott nennt; so würde ich einen „solchen in Betreff seines Heiles noch nicht gar weit vorangeschritten „erachten." 7)

Die Rechtmäßigkeit der metaphysischen Beweise für die Existenz Gottes leügnet Pascal nicht; nur ihre ungemeine Schwierigkeit und ihre fast gänzliche Nutzlosigkeit in der Anwendung, namentlich dann, wenn sie unter gewissen Formen aufgestellt werden, hebt er gleich Jedermann hervor. Wer erkennt nicht die vollkommene Richtigkeit folgender Bemerkung: „Die metaphysischen „Beweise für Gott stehen der menschlichen Urtheilskraft so ferne „und sind so verwickelt, daß sie nur schwache Kraft haben; und „wenn Einige in ihnen einen Behelf und Vortheil finden sollten, „so wäre es nur für den Augenblick, da sie sich mit dem Beweise „abgeben; eine Stunde später überkömmt sie die Furcht, sie möchten sich geirrt haben. — Uebrigens können uns diese Beweisarten „nur zu einer speculativen Erkenntniß Gottes führen." 8)

Es ist zur Genüge ersichtlich, daß Pascal hier von bestimmten metaphysischen Beweisen redet, die dem menschlichen Urtheile so fremd und so verwickelt sind, die nur zu einer speculativen Erkenntniß führen, die nichts Gemeinverständliches, nichts Populäres haben, nichts in der Erfahrung Begründetes, nichts, das auf dem göttlichen Sinne und der moralischen Seite der Seele beruht. Was gibt es demnach Wahreres, als diese Kritik? Man denke an die Beweise des Aristoteles, wie sie der heilige Thomas von Aquin erklärt.

Pascal will, daß die Erkenntniß Gottes sich immer auf den Geist sowohl als auf die Seele in ihrer Totalität gründe; gründet

7) *Oeuvres compl.*, t. II, p. 202.

8) *Ibid.*, p. 305.

sie nur auf den Geist allein, dann hat man ihm zufolge nur ein Idol. „Man macht sich ein Idol der Wahrheit an sich; denn „die Wahrheit außer der Liebe ist nicht Gott; sie ist sein Bild „und ein Idol, das man nicht lieben, nicht anbeten darf.“ Worte von wunderbarer Tiefe!

Endlich scheint es mir unmöglich, aus Pascal einen wahren Skeptiker zu machen, wenn man folgende Texte erwägt: „Man „muß, wo es Noth thut, zu zweifeln, wo es Noth thut, zu be„haupten, wo es Noth thut, sich zu unterwerfen wissen. Wer „nicht also handelt, versteht die Kraft der Vernunft nicht. 9) „Zweifach ist die Uebertreibung: die Vernunft ausschließen und „nur die Vernunft gelten lassen. 10) — Deine eigene Ueberein„stimmung mit dir selbst und die beständige Stimme deiner Ver„nunft und nicht einer anderen, muß dich zum Glauben bringen.“ 11)

III.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß Pascal's Lehre in Betreff der Erkenntniß Gottes folgende ist:

Gott wird natürlicher Maßen vom Herzen gefühlt, die Seele zerstört oder steigert aber in sich dieses Gefühl „je nachdem sie „sich hingibt und je nach ihrer Wahl.“ Dieses Gefühles beraubt, hat die Seele keine Triebkraft, um sich zur Idee Gottes zu erheben; und die Vernunftschlüsse, welche sie dann aneinanderreiht, verschaffen ihr weder nutzbringendes Licht noch Gewißheit. Mit diesem Gefühle dagegen, das sich in dem Grade in der Seele entfaltet, als sie mehr und mehr ihre Selbstsucht und ihr Elend erkennt, — erhebt der geringste Beweis sofort den Geist zu Gott empor. In diesem Falle „drängt sich unsere ganze Schlußkraft „dahin, daß sie sich dem Gefühle fügt.“ Im anderen Falle „schleppt

9) *Edit. Faug.*, t. II, 347.
10) *Ibid.*, p. 348.
11) *Ibid.*, p. 351.

„sich die Vernunft in träger Thätigkeit und unter soviel ver„schiedenen Gesichtspunkten und Principien, die nicht unbeachtet „bleiben dürfen, herum, daß sie jeden Augenblick schläfrig wird „oder irre geht, eben weil sie nicht alles auf einmal zu überschauen „vermag. Nicht so verhält es sich mit dem Gefühle: seine Thätig„keit ist die eines Augenblickes und immer ist es zum Handeln „bereit." [12]) Offenbar hat Pascal hier die beiden Verfahren der Vernunft im Auge und zeigt das Schwerfällige, Langsame und Verwickelte des syllogistischen Verfahrens, wenn man es anwendet, um das hervorzubringen, was das dialectische Verfahren durch einen raschen, fast einfachen und einem Gebete oder einem Gefühle vergleichbaren Schwung, aber doch mit aller Folgerichtigkeit erfaßt.

Dann fühlt Pascal nebst dem allem lebhaft, daß es eine andere Stufe des erkennbaren Göttlichen gebe und daß in der Praxis die wahre, zum Heile der Welt und jeder Seele nützliche Erkenntniß Gottes jene sei, die der Glaube Jesu Christi in uns hervorbringt.

Dies, glaube ich, ist das Wesen und der Kern der Philosophie Pascal's. Aber ich muß gestehen, daß es bei den spärlichen Fragmenten, die man seine Werke nennt, nicht leicht ist, ein System zu gewinnen, weil man in diesem Labyrinthe, wo sich Zweifel und Lichtblicke, Fragen und Behauptungen, Einwürfe und Antworten durchkreüzen, auf unzweideütige Widersprüche stößt.

Aber klar sieht man, daß Pascal sich zur Aufgabe macht, jene Halbvernunft zu züchtigen, von der er sagt, daß sie ausschließlich dem Syllogismus fröhne, in ihrem beßten Theile gelähmt, vom Leben, vom Gefühle, vom Herzen und jedem natürlichen und übernatürlichen Glauben losgerissen, gegen jede Leitung indifferent, ohne Regel und Principien, endlich hinkend und, sogar in der Geometrie, für das Unendliche blind sei. Wenn also diese armselige Vernunft die stolze spielt, demüthigt und stürzt er sie, und das mit Recht.

---

12) *Oeuvres complètes,* t. II, p. 362.

Nicht minder klar ist aber auch, daß Pascal als Jansenist in den Beziehungen zwischen Vernunft und Glauben irren mußte und wirklich geirrt hat. Zunächst entzieht er der natürlichen Vernunft allzu sehr ihr Licht, wie dem Willen seine Freiheit. Er erkennt als gesunde und rechte Vernunft nur jene, welche sich auf das Gefühl und die Liebe stützt, und zu gleicher Zeit läßt er keine andere Liebe Gottes zu, als jene übernatürliche Liebe, jenes Geschenk der Gnade, die Charitas. Ueberdies begnügt er sich nicht damit, zu sagen, daß das übernatürliche Licht des Glaubens ein die Vernunft über sich selbst erhebendes Geschenk Gottes oder, wie die Schule sich ausdrückt, ein Superadditum sei; Pascal glaubt, dieses Geschenk sei von Seite Gottes durchweg arbiträr, nichts könne uns dazu vorbereiten, nicht einmal indirect könne irgend eine Anstrengung etwas beitragen, daß wir dafür weniger unempfänglich werden, und Gott verweigere es Seelen, die aus allen Kräften, mit Vernunft und Freiheit, sich abringen, um das Hinderniß zu entfernen! „Man versteht von dem Walten und Wirken Gottes „nichts," sagt er, „wenn man nicht als Princip annimmt, daß Gott „die Einen verblende und die Anderen erleüchte.[13]) Man wird „nie mit einer heilsamen Glaübigkeit und Treüe glauben, wenn „nicht Gott das Herz geneigt macht, und man wird glauben, „sobald er es geneigt macht." [14]) Endlich läßt er sich an einer anderen Stelle zu folgenden, fast blasphemischen Worten hinreißen: „Weder die Predigten, noch die Bücher, noch die hei„ligen Schriften, noch unser Evangelium, noch unsere heiligsten „Geheimnisse, noch das Almosengeben, noch das Fasten, noch die „Abtödtungen, noch die Wunder, noch der Gebrauch der Sacra„mente, noch die Hinopferung unseres Leibes, noch alle meine An„strengungen, noch die der ganzen Welt zusammen, alles dieses „vermag nicht das Mindeste, um den Anfang meiner Bekehrung „zu bewerkstelligen, wenn nicht Du, mein Gott, mit einem ganz „außerordentlichen Beistande Deiner Gnade allen diesen

13) *Pensées,* p. 47 (Paris, 1714).

14) *Edit. Faug.*, t. II, p. 177.

„Dingen zu Hilfe kömmst." [15]) Demnach wäre zwischen den zwei Welten, zwischen den zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen, von denen gleichwohl, wie Platon und der heilige Thomas von Aquin behaupten, die eine auf die andere schließen läßt, ein arbiträrer Beschluß Gottes und eine ganz außerordentliche Kraftäußerung seiner Gnade das einzig mögliche Mittelglied, und sonst gäbe es keines; weder der gute Gebrauch der Vernunft und Freiheit, noch die Zuflucht zu den Sacramenten, noch die Lesung des Evangeliums, noch alle unsere Bemühungen, welche sie auch sein mögen, ungeachtet daß sie von jener allgemeinen Gnade, die Gott gleich seiner Sonne über alle Menschen ausgießt, unterstützt und zuvorkommend erfaßt sind: alles dies vermag absolut nichts, um die Rückkehr der Seele zum ewigen Leben beginnen zu machen. Und indem Pascal also redet, glaubt er dem heiligen Augustin zu folgen, während doch der heilige Augustin Folgendes niederschrieb und lehrte: „Meint ihr etwa, daß Jemand glaube, ohne daß er „es will, oder nicht glaube, ohne daß er es nicht will? Dies „wäre absurd. Also ist der Glaube unfehlbar in unserer Gewalt .... „Aber, wie der Apostel sagt: Es gibt keine Gewalt außer „von Gott .... Wohl; aber wenn die Gewalt gegeben wird, „so folgt darum noch nicht die Nothwendigkeit, davon Gebrauch „zu machen .... Der Glaube ist also in unserer Gewalt, weil „Jeder glaubt, wenn er will, und wenn er glaubt, nur darum „glaubt, weil er will." [16])

Das ist eben die Verblendung der Secten. Man stützt sich auf den heiligen Augustin, lehrt aber das gerade Gegentheil von seiner Doctrin. Von diesem Gesichtspunkte aus, nämlich was den Secten-

---

15) *Pensées*, p. 303.

16) Vide nunc utrum quisque credat, si noluerit; aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est; profecto fides in potestate est .... Sed, sicut dicit Apostolus, non est potestas nisi a Deo ... Sed cum potestas datur, non necessitas utique imponitur ... Ergo fides in potestate (est), quoniam cum vult quisque credit et cum credit, volens credit. *De Spirit. et liter.*, X, 54 et 55.

geist und seine Streitsucht betraf, war Niemand ehrlicher blind und fortgerissen als Pascal.

Man betrachte das Porträt Pascal's, wie es Domat in sein Corpus Juris mit einer so sprechenden Wahrheit gezeichnet hat. Noch nie war ein Bild ein so getreüer Ausdruck einer ganzen Geschichte. Mit einem einzigen Blicke lies't man aus diesen Zügen den Muth, die Zärtlichkeit, die Befürchtungen und Thränen dieses edelsinnigen Herzens; die Kraft und den düsteren Enthusiasmus dieses großartigen Genies; aber auch jene sonderbare Verirrung, die ihn stets einen Abgrund vor seinen Füßen sehen ließ, und jene andere ungleich bedauernswerthere Verirrung, in welcher er, hoffentlich ohne seine Schuld, die unbescholtensten Männer verleümdet hat.

Malebranche.

I.

„Frankreich ist nicht stolz genug auf seinen Malebranche," sagte Graf Maistre. Andere haben Malebranche den christlichen Platon genannt. Und in der That, wenn Platon die ganze Philosophie auf die Untersuchung und auf die Anschauung der ewigen Ideen, die Gott sind, zurückführte, auf was anderes hat dann Malebranche die ganze Philosophie zurückgeführt, als auf das Schauen aller Dinge in Gott?

Was das Evangelium ausspricht: „Das Wort ist das Licht „der Menschen;" was der heilige Augustin beifügt, wenn er zur Erklärung dieses Textes sagt: „Dieses Licht der Menschen ist die „Vernunft;" alles, was Cartesius geleistet hat, um nachzuweisen, daß die Gottesidee von Gott stammt, daß sie der aufgefaßte Gott

und daß sogar jeder Erkenntnißact in einem gewissen Sinne ein Anschauen des Lichtes, d. h. Gottes ist, oder gewisser Maßen ein solches Schauen voraussetzt: all das greift Malebranche mit Wärme auf, entwickelt es mit einer unvergleichlichen Fülle und einem unermüdlichen Eifer, steht dafür ein mit einer hinreißenden Ueberzeügung, mit einer durchdringenden Schärfe des Gedankens und Ausdrucks. Niemand hat in dem Grade, wie er, die Gegenwart Gottes in der Vernunft dargethan.

Was für seine Art zu schreiben, die vom Lichte überströmt, ihm zu Gebote steht: die ganze Kraft einer großartigen Poesie, über die er verfügt, wiewohl er aus Grundsatz ein Feind alles Phantasieartigen ist, die ganze Strenge seiner mathematischen Methode, die ganze Unerschütterlichkeit und der ganze Schwung des lebendigsten Glaubens, und jene natürliche Gluth einer ebenso liebevollen als klarsehenden Seele: das alles muß beitragen, nicht zu einem abstracten Beweise für das Dasein Gottes, sondern zur Offenbarung des in der Seele gegenwärtigen Logos. Und diesen Logos nennt Malebranche bald Vernunft, bald Jesus Christus.

Hören wir ihn selbst. Er fängt seine christlichen Betrachtungen mit dem folgenden Gebete an:

„O ewige Weisheit! ich bin für mich nicht selbst mein Licht, „und die körperlichen Dinge, die mich umgeben, können mich nicht „erleüchten; die Geister selbst können meinem Geiste die Vernunft „nicht mittheilen, da sie diese Vernunft, die sie weise macht, selbst „nicht vom eigenen Sein haben. Du allein bist das Licht der Engel „und der Menschen; Du allein bist das universelle Licht der „Geister .... die ewige, unwandelbare, nothwendige Weisheit ... „O mein wahrer und einziger Lehrer, zeige Dich mir, laß mich „das Licht in Deinem Lichte schauen. Ich wende mich an Dich; „ich will nur Dich um Rath fragen. Rede, ewiges Wort, Wort „des Vaters, Wort, das immer ist ausgesprochen worden, das „ausgesprochen wird, und das immer wird ausgesprochen werden; „rede und rede so laut, daß du Dich vernehmbar machst trotz des „verworrenen Getöses, welches meine Sinne und meine Leidenschaften in meinem Geiste hervorbringen.“

„Aber, o Jesu, ich bitte Dich, Du wollest in mir nur zu „Deiner Ehre reden und mich nur Deine Größe erkennen lassen ... „Laß mich erkennen, o Jesu, was Du bist, und wie alle Wesen „in Dir Seinsbestand haben. Durchdringe meinen Geist mit dem „Glanze Deines Lichtes; entzünde mein Herz mit der Gluth „Deiner Liebe, und im Verfolg dieses Werkes, das ich einzig zu „Deiner Ehre ausarbeite, gib mir eine verständliche und wahre, „eine lebendige und beseelte Sprache, mit einem Worte eine solche „Sprache, die Deiner würdig ist, eine solche, die in mir und in „Jenen, die mit mir aufrichtig nachdenken wollen, die Erkenntniß „Deiner Größe und das Dankgefühl für Deine Wohlthaten zu „vermehren geeignet ist."

II.

Versuchen wir es, auf einige Augenblicke mit Malebranche zu meditiren.

Er hört, er frägt, und der innere Lehrer antwortet ihm.

Der Lehrer: „Fühlst du nicht, daß das Licht der Vernunft „dir immer gegenwärtig ist, daß es in dir wohnt, und daß du, „wenn du in dich selbst einkehrst, ganz davon erleüchtet wirst? „Bemerkst du nicht, daß es dir, sobald du frägst, selber unmittel„bar antwortet, wenn du nur mit ernstlicher Aufmerksamkeit zu „fragen verstehst und wenn nur deine Sinne und Leidenschaften „ein achtungsvolles Schweigen beobachten?

„Kehre in dich selbst ein und höre mich .... Siehe, wie „die Wahrheit zu Jenen redet, welche sie lieben und die mit glühen„dem Verlangen zu ihr beten, daß sie mit ihrer Substanz sie „nähre."

„Ich nähre mit mir die Geister .... Ganz und ungetheilt „gebe ich mich ihnen allen und ganz und ungetheilt einem jeden „von ihnen. Ich habe sie geschaffen, um sie mir ähnlich zu machen „und sie von meiner Substanz zu nähren, und je vollkommener

„sie mich besitzen, in einem um so höheren Grade sind sie ver-
„nünftig.“ [1])

Die Seele: „Wie, mein Jesus, Du selbst redest also in dem „geheimsten Gemache meiner Vernunft? Deine Stimme also ist „es, die ich höre? Komme doch und gieße allsogleich Licht über „meinen Geist aus! Wie, Du allein erleüchtest alle Menschen! „O wie thöricht war ich, da ich glaubte, Deine Geschöpfe reden „zu mir, während doch Du mir antwortetest. Wie stolz war ich, „da ich mir einbildete, ich sei für mich selbst mein Licht, während „doch Du mich erleüchtetest! ... O mein einziger Meister, möchten „doch die Menschen erkennen, wie Du auf eine solche Weise sie „durchdringst, daß Du mit ihnen redest und mit ihnen umgehst, „wenn sie glauben, sie geben sich selber Antwort und stehen nur „mit sich in Verkehr. Ja, Du Licht der Welt, ich begreife es jetzt: „Du nur erleüchtest uns, wenn wir irgendwie eine Wahrheit ent- „decken; Du nur erhebst uns das Gemüth, wenn wir die Schön- „heit der Ordnung gewahren; Du nur weisest uns zurecht, wenn „wir die geheimen Vorwürfe der Vernunft vernehmen; Du nur „strafest uns oder tröstest uns, wenn wir innerlich die Bisse fühlen, „die uns das Herz zerreißen, oder jene Worte des Friedens hören, „die uns mit Freüde erfüllen.“ [2])

„Möchten Jene, die Dich als den ihnen immer zugekehrten, in „ihnen wirkenden, sie erleüchtenden, erhebenden, zurechtweisenden „und tröstenden Gott erkennen, Dir doch für die Wohlthaten unab- „lässig danken, die Du ihnen erweisest, damit sie wieder neüe ver- „dienen, und Du sie zuletzt würdig machest, Dich ewig zu genießen. „Möchten Jene mit aller Kraft, mit Liebe, Eifer, Ausdauer ihren „Wohlthäter suchen, die den Urheber ihres Seins, von dem sie „jeden Augenblick Bewegung und Leben haben, nicht erkennen, „weil sie das geheime Wirken nicht empfinden, womit Du in ihnen „thätig bist, und möchten sie dem unbekannten Gott einen „Altar errichten, bis Du Dich ihnen offenbarst.“ [3])

---

1) 2e *médit.*, nro. 11, 12, 13.

2) 2e *médit.*, nro. 15.

3) 2e *médit.*, nro. 19.

„Ich meinestheils, o Herr, bitte Dich, Du wollest mich in „jener Art, Dich zu befragen unterrichten, die immer mit einer „klaren und evidenten Erkenntniß der Wahrheit belohnt wird."

Der Lehrer: „Was du mich frägst, das weißt du zum Theil „schon. Ich habe es dir bereits gesagt, aber du denkst nicht „darüber nach. Erinnerst du dich nicht, daß ich dir oft geant= „wortet habe, seit du es verlangt hast? Deine Wünsche genügen, „um mich zur Antwort an dich zu verpflichten. Es ist wahr, daß „ich gebeten sein will. Aber dein Verlangen ist ein natürliches „Gebet, das mein Geist in dir zuwege bringt. Nur die wirk= „liche Liebe zur Wahrheit bittet und erlangt die Anschauung der „Wahrheit." [4])

Das ist gleichsam der Anfang dieser vortrefflichen Medita= tionen. Das Folgende kann als ihr Schluß betrachtet werden, wiewohl es in der Mitte des Werkes steht.

„Ich bekenne es, mein einziger Meister, ich will nur mehr um „jene Wahrheiten Dich fragen, die mir nothwendig sind, um mich „zum Besitz der wahren Güter zu führen. Die Zeit ist kurz, der „Tod nahet und ich muß in eine solche Ewigkeit eingehen, wie „ich sie werde verdient haben. Der Gedanke an den Tod ändert „meine Anschauungen und zerreißt alle meine Pläne. Alles ver= „schwindet oder wechselt die Gestalt, wenn ich an die Ewigkeit „denke. Ihr abstracten Wissenschaften, ihr seid nichts, als Eitel= „keit, so herrlich und erhaben ihr auch erscheint, und ich will „mit euch nichts zu thun haben. Ich will die Religion und die „Moral studiren; ich will an meiner Vervollkommnung und an „meiner Seligkeit arbeiten und abstehen von jener mühesamen „Beschäftigung, die Gott den Menschenkindern auferlegt hat [5]) „und von allen jenen eitlen Wissenschaften, über die geschrie= „ben steht, daß, wer sie sammelt, nur seine Beschwerden und

---

4) 3e *médit.*, nro. 9 et 10.

5) Proposui in animo meo, quaerere et investigare sapienter de omnibus, quae fiunt sub sole. Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea. *Eccl.*, I, 13.

„seine Unruhe vermehrt,[6]) anstatt sich weise und glücklich zu „machen.“[7])

Wir haben diesen Text ganz hersetzen zu sollen geglaubt, um den Geist Malebranche's und das praktische Resultat zu zeigen, zu dem er gekommen ist. In der That, Malebranche glaubte fest an den inneren Verkehr des universalen Wortes mit dem Geiste. Er stellte diese Dinge nicht nur als speculative Sätze hin; es war ihm zur Gewohnheit geworden, sie in Anwendung zu bringen.

Das Wort Christi: „Ich bin das Urwesen, das zu euch „redet,“[8]) das der Heiland auf die Frage: „Wer bist du?“ — zur Antwort gegeben hatte, verstand Malebranche im buchstäblichen Sinne und nahm es in die Philosophie auf. Malebranche erkannte in diesem Satze sogar das Princip der Philosophie. Das universale Wort redet immer und natürlicher Weise zu jedem Menschen. Diese innere Ansprache Gottes und das natürliche Vermögen, dieselbe zu verstehen, das mit einander macht die Vernunft aus. Wer das nicht weiß, weiß nach Malebranche in der Philosophie nichts. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint ihm als eitel jede andere Wissenschaft, als die des Wortes selbst. Man sieht, daß er, wie Platon, die abstracten Wissenschaften, so erhaben und herrlich sie auch sein mögen, nur als Schatten dessen, was ist, und als göttliche Abspiegelungen betrachtet. Er will aus dem Schatten heraus zur Wirklichkeit kommen, und das gibt uns den tief philosophischen Sinn der eben angeführten schönen und frommen Texte an die Hand.

---

6) Qui addit scientiam, addit laborem. *Ibid.*, 18.

7) *Fin de la 9e médit.*

8) Dicebant ergo ei: Tu quis es? Dixit eis Jesus: Principium, qui et loquor vobis. *Joann.*, VIII, 25.

III.

Was den Beweis für die Existenz Gottes selbst in der Auffassung Malebranche's betrifft, so gewahrt man die Grundlagen desselben bereits in den vorausgegangenen Citaten. Hier folgt er in der Entwicklung.

„Gott ist derjenige der ist, d. h. das Sein, welches „in seiner Wesenheit alles das einschließt, was es Wirkliches und „Vollkommenes an allen übrigen Dingen gibt: das in jeder Be„ziehung unendliche Sein, mit einem Worte: das Sein."

„Unser Gott ist das Sein ohne irgend eine Beschränkung „oder Begrenzung. Er enthält in sich auf eine für jeden endlichen „Geist unbegreifliche Weise alle Vollkommenheiten, alles, was es „von wahrer Wirklichkeit in allen geschaffenen und möglichen „Wesen gibt. Er enthält sogar das in sich, was es Wirkliches „oder Vollkommenes in der Materie gibt, dem untersten und un„vollkommensten unter allen Wesen, aber ohne deren Unvoll„kommenheit, deren Beschränkung, deren Nichts; denn vom Nichts „ist nichts im Sein, von der Beschränkung nichts in dem nach allen „Beziehungen hin Unendlichen." [9]) So „ist unser Gott alles das, „was da allenthalben ist, wo er ist, und er ist überall."

Malebranche nimmt sich gar die Mühe nicht, den Schluß noch anders herzustellen und beizufügen: Da Gott das Sein ist und nichts anderes sein kann, und da das Sein nothwendig existirt, so existirt Gott.

Das ist der Beweis des heiligen Anselm und der zweite Beweis des Cartesius, der sich so zusammenfassen läßt: Wir haben die Idee von Gott, also existirt er; denn diese Idee schließt nothwendig die Existenz in sich.

---

9) *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, t. II, p. 365 (Paris, 1837).

Gegen diesen Beweis läßt sich Malebranche sogleich von einem Gegner den vorausgesehenen Einwurf machen: Wir gestehen zu, daß die Idee des Unendlichen die Idee des Seins einschließe; „aber wir leügnen, daß dieses Unendliche existire." [10])

Das ist der nämliche Einwurf, den der heilige Thomas gegen das Argument des heiligen Anselm gemacht hat: „Der Atheist," sagt er, „leügnet mit Recht, daß das Unendliche existire." [11])

Auf diesen Einwurf antwortet Malebranche mit dem zweiten Argumente des Cartesius: Ich habe die Idee von Gott, also existirt er; denn er allein konnte diese Idee in mich legen.

„Das ist," sagt Malebranche, „ein sehr einfacher und sehr „natürlicher Beweis für die Existenz Gottes, der einfachste unter „allen, die ich geben könnte."

„Nichts denken und nicht denken, nichts wahrnehmen und nicht „wahrnehmen, das ist eines und dasselbe. Also ist oder existirt „alles, was der Geist unmittelbar und direct wahrnimmt ... „Alles, was der Geist unmittelbar wahrnimmt, ist wirklich. Denn „wenn es nicht wirklich wäre, so würde ich, indem ich es wahr„nehme, nichts wahrnehmen, d. h. ich würde gar nicht wahr„nehmen."

„Nun denke ich aber das Unendliche; ich nehme das Unend„liche unmittelbar und direct wahr. Also existirt es." [12])

Darauf erwidert der Gegner: „Wenn das Unendliche das „unmittelbare Object deines Geistes wäre, so gestehe ich zu, daß „es, sofern man es denkt, nothwendig existiren würde. Das un„mittelbare Object deines Geistes ist aber nur dein Geist selbst „wieder ... Daher folgt aus dem, daß wir das Unendliche den„ken, noch nicht, daß das Unendliche absolut und außer uns „existire."

Malebranche antwortet: Was nicht ist, kann nicht wahrge„nommen werden. Nichts wahrnehmen und nicht wahrnehmen,

10) *Ibid*, p. 365.

11) 1[a], quaest. II, art. 1, ad 2.

12) *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, pag. 365 et 366.

„das ist die nämliche Sache. — Nun ist es evident, daß in „einem endlichen Geiste sich nicht so viel Realität finden lasse, um „darin das Unendliche sehen zu können; darauf habe wohl Acht. „Nehmen wir nur die Idee des Raumes, die in dir ist; ist sie „nicht unendlich? Jene, die du vom Himmelsgebaüde hast, ist „groß; aber fühlst du nicht in dir selbst, daß sie von der Idee „des Raumes unendliche Male übertroffen wird? Sagt dir „diese Idee nicht, daß du in ihr nie an ein Ende kömmst, welche „Bewegung du auch immer deinem Geiste geben magst, um sie zu „durchlaufen, und dies darum, weil sie in der That ohne Grenzen „ist? Wenn aber dein Geist, deine eigene Substanz nicht so viel „Realität in sich schließt, daß du darin das der Ausdehnung nach „Unendliche, ein nur theilweise Unendliches, entdecken könntest; „wie willst du darin das in jeder Seinsweise Unendliche, das „unendlich vollkommene Sein, mit einem Worte das Sein „finden?"

„Da also nichts Endliches das Unendliche in sich schließt, so „muß das Unendliche schon darum, weil wir es denken, noth„wendiger Weise existiren. All das gründet sich auf den so klaren „und so einfachen Grundsatz, daß das Nichts nicht direct aufge„faßt werden kann und daß nichts auffassen und nicht auffassen „eins und dasselbe ist." [13])

Malebranche versteht diesen Beweis so: Die Gottesidee ist nach ihm ein unmittelbares Erkennen, ein durch die Erfahrung gewonnener Gottesgedanke; Gott selbst gibt uns durch seine Gegenwart die Idee von sich, oder besser gesagt, alle Ideen. „Höre, „wie ich es verstehe," sagt er. „Das unendlich vollkommene Sein, „das in sich alle Realität oder Vollkommenheit einschließt, kann „uns alle Dinge aufdecken oder vergegenwärtigen, indem es „uns mit seiner wirksamen Realität, d. h. mit seiner „Wesenheit berührt. Ich sage, „indem es uns berührt;" „denn obschon mein Geist die Fähigkeit hat, zu denken und wahr„zunehmen, so kann er doch nur das wahrnehmen, was ihn be-

13) *Ibid.*, pag. 366.

„rührt oder modificirt, und so erhaben ist seine Größe, daß nur „sein Schöpfer unmittelbar auf ihn einwirken kann. Gott ist das „Leben der Geister und das Licht, das sie erleüchtet... Er schließt „in seiner Wesenheit die Ideen oder die Urbilder aller Dinge ein „und deckt sie uns auf... Aber die fleischlichen und sinnlichen „Menschen begreifen das nicht."[14]) Und in der That, „die Empfin„dung von dieser Berührung Gottes ist so zart, daß du alles, „was dich so zart berührt, für nichts achtest,... wie die Kinder „glauben, daß die Luft nichts sei, weil die Empfindung, die sie „davon haben, nicht fühlbar wird."[15])

Diese beiden Beweise, der eine aus der Idee des Unendlichen selbst, in wiefern dieselbe die Idee der nothwendigen Existenz in sich einschließt; der andere aus der Idee des Unendlichen, in wiefern dieselbe nach dem Ausdruck des Cartesius als eine Wirkung Gottes und als ein Schauen des gegenwärtigen Gottes betrachtet wird, bilden in ihrer Vereinigung genau das cartesianische, zugleich experimentale und rationelle Argument, wie wir es auseinandergesetzt haben. Nehmen wir noch den kosmologischen Beweis hinzu, von dem wir jetzt reden wollen, so haben wir für die Existenz Gottes den vollständigen, klaren, erschöpfenden Beweis, wie das Menschengeschlecht, Gelehrte und Ungelehrte, Philosophen und Dichter gemeinsam ihn erkannt und dargestellt haben.

IV.

Im nämlichen Dialog spricht Malebranche den kosmologischen Beweis in folgender Fassung aus:

Die mitredende Person sagt: „Der Beweis für die Existenz „Gottes, den du mir soeben gegeben hast, ist sehr einfach; aber „er ist so abstract, daß er mich nicht vollkommen überzeügt. Hast „du keinen greifbareren mehr?"

14) *Ibid.*, t. II, pag. 371.
15) *Ibid.*, pag. 366 et 367.

Darauf die Antwort: „Ich kann dir so viele Beweise geben, „als du verlangst; denn unter den sichtbaren Dingen auf der „Welt, die Gott geschaffen hat, gibt es kein einziges, von „dem aus man sich nicht zur Erkenntniß des Schöpfers „erheben könnte, wenn man nur beim Denken auf „die **rechte** Weise verfährt.“ [16])

In der That — hier ziehen wir die weitlaüfige Entwicklung des Malebranche zusammen — jeder beliebige Gegenstand, den wir sehen, beweis't Gott, weil man jedes Ding nur durch Gott und in Gott sieht.

Nach Malebranche bringt Gott direct und unmittelbar in uns alle unsere Ideen und alle Vorstellungen hervor. Er bringt sie durch seine Gegenwart und seine Berührung in der nämlichen Weise hervor, wie er die Idee von sich selbst, die Idee vom Unendlichen in uns hervorbringt.

Hier confundirt Malebranche zwei Wahrheiten mit einander. Malebranche glaubt, daß unsere natürliche Gottesidee ein directes und unmittelbares Schauen Gottes selbst sei. Nach ihm, wenigstens nach der Entwicklung, die er in seinem Werke über „das „Aufsuchen der Wahrheit“ gibt, ist das Schauen unserer Seele und das Schauen der Geschöpfe nichts anderes, als ein Schauen Gottes: wir sehen nur Gott, der aus Veranlassung unserer Seele und der Welt die Eindrücke, Vorstellungen, Gefühle, die wir der Welt und unserer Seele zuschreiben, in uns hervorbringt. Malebranche sagt nicht, wie der heilige Paulus: „Wir sehen „Gott durch die Geschöpfe,“ [17]) er sagt umgekehrt: „Wir sehen „die Geschöpfe durch Gott.“ Er scheint das evangelische Wort vergessen zu haben: „Kein Mensch hat je Gott gesehen.“ [18]) In der That, haben wir, wie wir in diese Welt geboren werden, ein directes und unmittelbares Schauen Gottes? Wer möchte

---

16) *Ibid.*, pag. 368.

17) Invisibilia enim Ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. *Rom.*, I, 20.

18) Deum nemo vidit unquam. *Joh.*, I, 18.

das glauben? Aber man begreift den heiligen Paulus; man begreift, daß wir wirklich auf irgend eine Weise indirect Gott mitschauen, wenn wir unsere Seele, die Welt und die ganze Schöpfung betrachten, weil Er das Licht ist, das uns erleüchtet, und ohne das nichts sichtbar wäre.

Malebranche hat die beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen confundirt; darin liegt sein ganzer Irrthum. Der Vernunft, d. h. dem natürlichen Schauen Gottes im Spiegel der Seele, schreibt er Eigenschaften zu, die nur dem übernatürlichen Schauen Gottes nach seiner Wesenheit eigen sind. „Wohl erwogen", sagt Balmes, „gießt das Dogma von der seligen Anschauung Ströme von Licht über die Philosophie aus. Der „erhabene Traum des Malebranche ist vielleicht nichts, als eine „Erinnerung an seine theologischen Studien." 19) Man könnte das nicht besser sagen. Ja, das Dogma von der übernatürlichen Anschauung Gottes übergießt die Philosophie mit Licht, weil es die letzte Vervollkommnung der Vernunft, ihre Schranken und ihre natürliche Tragweite zu gleicher Zeit darthut; ihre Tragweite: sie ist irgend ein Schauen des ewigen Wortes; ihre Schranken: sie ist nur ein indirectes Schauen desselben; ihre letzte Vervollkommnung: sie kann zu einem directen Schauen des Lichtquells, der Wesenheit Gottes berufen werden. Malebranche hat diese Dinge unter einander geworfen. Er traümt in einem erhabenen Traume, daß schon die natürliche Vernunft das directe, unmittelbare Schauen Gottes sei. Wie Pascal, überspringt auch er die Laufbahn und hält sich ans Ziel; während aber Pascal beim Anblicke des höchsten Punktes die Zwischenstufen vernachlässigt und mißachtet, macht es Malebranche umgekehrt und hält die Vorstufen für das Ziel. Er confundirt, wiederholen wir es, die beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen.

Wenn man nun deshalb diesem großen Geiste ich weiß nicht welchen Vorwurf des Pantheismus machen will, so antworte ich, daß ich im siebenzehnten Jahrhunderte keinen Pantheisten kenne,

---

19) *Filos. fund.*, tom. I, pag. 27.

als den Spinoza, den Spinoza, welchen Malebranche einen „schamlosen und elenden Geist“ nennt. Spinoza war ein Pantheist; er wußte es und wollte es. Spinoza stellt die Unwahrheit auf und entwickelt sie; Malebranche erkennt das Wahre und vertheidigt es, nur drückt er sich in einigen Einzelnheiten fehlerhaft aus. Dies ist übrigens in dem einen oder dem anderen Punkte den beßten und größten Geistern begegnet. Der Philosoph, der nach der Wahrheit verlangt und sich zufällig taüscht, ist wesentlich verschieden von dem Sophisten, der nach dem Irrthum strebt und die Wahrheit nur zufällig ausspricht.

Die Wahrheit, daß in jeder Idee, in jedem Schauen, in jedem geistigen Acte das Licht Gottes sei und daß alles nur im Lichte der göttlichen Sonne erkennbar sei, hat Malebranche klar erkannt und irgend einmal bestimmt ausgesprochen. Haben wir nun diese Lehre nicht auch im heiligen Augustin und im heiligen Thomas von Aquin gefunden? Es ist ja das eine Fundamentalwahrheit. Nur faßt Malebranche die Beziehung des Lichtes zur Seele und zur Welt nicht richtig auf, wiewohl er diese drei Dinge genau unterscheidet.

Was den Beweis für die Existenz Gottes betrifft, so gibt ihn Malebranche vollständig; er stellt alle seine Bedingungen auf.

1) Er nimmt seinen Stützpunkt in der Erfahrung, im Anblick der Seele und der Welt.
2) Auf eine vortreffliche Weise erkennt und beschreibt er die göttliche Spannfeder, jenen Sinn für das Unendliche, jenen Sinn für Gott, für Gott, der ihn uns mittheilt in der Idee von sich, indem er uns berührt.
3) Er kennt das Hemmniß gegen die Entwicklung dieser nächsten Potenz „in den fleischlichen und sinnlichen Menschen, die „sie nicht begreifen;“ er kennt also die moralische Bedingung des Beweises. In seiner Abhandlung über die Moral beleüchtet er sie von allen Seiten, besonders im elften Capitel, das so überschrieben ist: „Wie man sterben muß, da„mit man Gott sehen und sich mit der Vernunft

„einen könne," — was an das tiefe Wort des Sokrates erinnert: „Philosophiren heißt sterben lernen."

4) Was den Proceß der Erhebung zu Gott selbst betrifft, so ist er in den Worten dargestellt: „Unter allen sichtbaren „Dingen auf der Welt, die Gott geschaffen hat, gibt es „keines, von dem man sich nicht zur Erkenntniß des Schö= „pfers erheben könnte, vorausgesetzt, daß man beim Denken „auf die rechte Weise verfahre, ... weil Er alles das in „sich einschließt, was es von wahrer Wirklichkeit in allen „geschaffenen und möglichen Dingen gibt, selbst in der „Materie, aber ohne deren Unvollkommenheit, deren Be= „schränktheit, deren Nichts."

Wollen wir zum Schlusse wiederholen, daß Malebranche mit jenem classischen Style, der den Wahrheiten in den menschlichen Geist Eingang verschafft, um die Philosophie sich das unsterbliche Verdienst erworben hat, mehr als sonst Jemand vor ihm die Gegenwart Gottes in der Vernunft dargethan zu haben. Es war nothwendig, daß im siebenzehnten Jahrhunderte diese Fundamentalwahrheit ebenso laut betont wurde, als die Unmacht des menschlichen Gedankens, wenn er sich von seiner Quelle in Gott lostrennt.

Fenelon nun hatte die Aufgabe, diese beiden Wahrheiten, von denen Pascal und Malebranche je eine, jeder nach seiner Weise, manchmal bis zum Extrem und zur Dissonanz vertreten hat, Fenelon hatte die Aufgabe, beide aufrecht zu halten und die Dissonanz zu einem mächtigen Accorde auszugleichen.

Fenelon.

I.

Die gediegensten Philosophen sind, wie wir bereits gesagt haben, die Theologen. Der heilige Augustin ist gediegener und tiefer in der Philosophie, als Cartesius, weil er in höherem Maße Theolog ist. Fenelon und Bossuet sind in der Philosophie gediegener, als Malebranche und Pascal, weil die beiden letzteren nur in geringem Maße Theologen sind. Was Fenelon betrifft, so taüsche man sich über ihn nicht; er ist ein vortrefflicher Theolog. Aus seinem Streite mit Bossuet über die Liebe Gottes und die Beziehungen der Seele zu Gott lernt Bossuet, obwohl er Sieger blieb, mehr von Fenelon, als Fenelon von Bossuet.[1] Als Philosoph ist Fenelon der gediegenste unter den Philosophen des siebenzehnten Jahrhunderts. Die große philosophische Idee dieses Jahrhunderts war die Idee des Unendlichen. Dieser Punkt ist von Fenelon am erschöpfendsten, am umständlichsten, am sichersten behandelt. Was merkwürdig ist, er weiß über die Metaphysik des Unendlichen mehr, als selbst Leibnitz, der Erfinder des Infinitesimalcalculs. Uebrigens vermeidet er alle Extreme, sowohl die des Pascal, als die des Malebranche, die Uebertreibungen des Leibnitz und viele andere noch. Kurz, dieses Genie ist proportionirt aus eben so viel Herz als Geist, aus eben so viel Vernunft als Religion, aus eben so viel Schwung als gutem Sinn zusammengesetzt; um alles in Einem zu sagen: er hält jene unschätzbare Mitte der Wahrheit ein und redet jene vollkommene

---

1) Gosselin in seinem schönen Werke: Histoire littéraire de Fénelon — weis't dieses nach.

menschliche Mittelsprache, von der man so gut gesagt hat: „Die „Sprache des Fenelon ist weder Sprache des Mannes, noch „Sprache des Weibes, sondern geschlechtlos, wie die Sprache der „Weisheit.“ [2])

II.

In seiner Abhandlung über die Existenz Gottes stellt Fenelon mit Ausführlichkeit, Zusammenhang und Methode alle Beweise für das Dasein Gottes dar. Er behandelt nach einander

1) den Beweis aus der Betrachtung der Welt — kosmologischer Beweis;
2) den Beweis aus der Betrachtung der Seele — psychologischer Beweis;
3) den sogenannten metaphysischen Beweis, der sich auf die Natur der Gottesidee gründet.

Auf wenigen Seiten beweis't er das Dasein Gottes aus dem Schauspiele der Natur; sodann zeigt er mit größter Fülle, wie die Vernunft und die Freiheit, die in uns durch Gegenwart Gottes vorhanden sind, Gott beweisen, und wie die Idee allein, die wir von dem Unendlichen haben, auf dem Wege einer directen Schlußfolgerung unmittelbar die Idee der nothwendigen Existenz gebe.

In diesem Werke berichtigt, präcisirt, erweitert Fenelon die sich gegenseitig ausschließenden Anschauungen des Pascal und Malebranche.

Pascal geißelte die Vernunft und sagte, sie sei auf dem Wege der gewöhnlichen Ordnung unfähig, zu Gott vorzudringen. Malebranche vergöttlichte sie und sagte: Die Vernunft beweis't nicht nur Gott, sondern man schaut sogar Gott direct und unmittelbar, wenn man denkt. Die Vernunft beweis't Gott, weil sie Gott ist.

---

2) *Pensées de Joubert,* tom. II, pag. 108.

Was Malebranche und Pascal, jeder seinerseits mit Uebertreibung, behaupten, das entwickelt Fenelon in der Art, daß beide Momente vollständig und im gleichzeitigen Nebeneinander eruirt werden. Wir wollen sehen, wie er sie zu einem Ganzen, das die Wahrheit ist, verbindet.

Indem er in den Vorgängen unseres Geistes und in der Analyse der Vernunft den Beweis für die Existenz Gottes sucht, erkennt er in dem Geiste des Menschen vor allem jenen doppelten Charakter der Schwäche und der Größe, der sich offenbar darin findet und der beim ersten Anblick staunen macht; er erkennt jene Vollkommenheit und jene Unvollkommenheit, jene beständigen Taüschungen und jene untrügliche Regel, jene unverkennbaren Schranken des Endlichen, jene sichtbare Spur des Unendlichen: und allsogleich behauptet er, daß in der Vernunft zwei sind, Gott und wir.

Wir dürfen nicht unterlassen, diese vortrefflichen Texte, die man buchstäblich kennen muß, hieher zu setzen.

Nachdem Fenelon zuerst die Gebrechen unseres Denkens dargestellt hat, entdeckt er darin die Idee des Unendlichen und ruft aus:

„Wie groß ist doch der Geist des Menschen! Er trägt etwas „in sich, worüber er staunen muß und wodurch er unendlich über „sich selbst hinausragt, seine Ideen nämlich, die universell, ewig „und unwandelbar sind." [3])

„Diese schrankenlosen Ideen können in uns nie wechseln oder „verschwinden oder gefälscht werden; sie sind der Grund und „Boden der Vernunft." [4])

„Der Geist des Menschen ist schwach, schwankend, begrenzt, voll „von Irrthümern. Wer hat die Idee des Unendlichen, d. h. des „Vollkommenen in ein Wesen hineingelegt, das so begrenzt und „so voll von Unvollkommenheiten ist?" Wer hat in mich diese Idee des Unendlichen hineingelegt, die „das wahre Unendliche „ist, dessen Gedanken wir haben?" [5])

---

3) *Première partie,* chap. II, nro. 52.

4) *Ibid.*

5) *Ibid.,* nro. 53.

Diese Idee ist in mir, aber nicht ich bin sie. Diese fest gegründeten, unwandelbaren Ideen, die der Grund und Boden meiner Vernunft sind, sind nicht meine Person.

„Diese feste und unwandelbare Regel ist mir so innerlich und „so tief in den Geist gelegt, daß ich versucht bin, sie für identisch „mit mir zu halten. Aber sie steht über mir, weil sie mich corri„girt, mich wieder zurechtrichtet, mir Mißtrauen gegen mich bei„bringt und mich über mein Unvermögen belehrt. Sie ist etwas, „das mir in jedem Augenblicke Eingebungen mittheilt, wenn ich „sie höre, und ich taüsche mich nur dann, wenn ich nicht darauf „höre." [6])

„Diese innere Regel ist das, was ich meine Vernunft nenne; „ich rede aber von meiner Vernunft, ohne den ganzen Inhalt „dieses Wortes zu durchdringen." [7])

„Meine Vernunft ist allerdings in mir; denn ich muß ohne „Unterlaß in mich selbst einkehren, um sie zu finden. Aber die „höhere Vernunft, die mich berichtigt, wenn es dessen bedarf, und „bei der ich mir Raths erhole, ist nicht mein, und macht nicht „einen Theil von mir selbst aus. Diese Regel ist vollkommen und „unwandelbar; ich bin veränderlich und unvollkommen. Wenn „ich irre, so verliert sie ihre gerade Richtung nicht; wenn ich mich „enttaüsche, so kehrt nicht sie zum Ziele zurück; ohne je davon „abzuweichen, hat gerade sie die Gewalt, mich dahin zurückzurufen „und meine Rückkehr zu bewirken. Sie ist ein innerlicher Lehrer, „der mich schweigen, der mich reden, der mich glauben, der mich „zweifeln macht, der mich zum Geständniß meiner Irrthümer oder „zur Begründung meiner Urtheile bringt. Dieser Lehrer ist über„all, und wie mir, so läßt seine Stimme allen Menschen sich ver„nehmen von einem Ende der Welt bis zum andern." [8])

„Was demnach am meisten uns anzugehören, was der Grund „unseres Wesens zu sein scheint, unsere Vernunft nämlich, ist am

---

6) *Ibid.*, nro. 54.

7) *Ibid.*, chap. II, nro. 54.

8) *Ibid.*, nro. 55.

„wenigsten unser Eigenthum und wir müssen sie durchaus als „etwas Geliehenes betrachten. Ohne Unterlaß und in jedem „Augenblick nehmen wir eine Vernunft in uns auf, die höher ist, „als wir, wie wir ohne Unterlaß die Luft einathmen, die ein von „uns verschiedener Körper ist, oder wie wir im Lichte der Sonne, „deren Strahlen ein von unseren Augen verschiedener Körper „sind, ohne Unterlaß die Gegenstände sehen, die uns um„geben.“ 9)

„Durchweg finden wir in uns gleichsam zwei Wesen; das eine „gibt, das andere empfängt; das eine ist mangelhaft, das andere „kömmt zu Hilfe; das eine taüscht sich, das andere berichtigt; das „eine geht vermöge seines Hanges auf ungerade Wege, das an„dere richtet es wieder zurecht ... Jeder fühlt in sich eine be„schränkte und hörige Vernunft, die irrt, sobald sie sich „einer gänzlichen Hörigkeit entzieht, und die sich nur dadurch be„richtigt, daß sie wieder unter das Joch einer anderen „höheren, universalen und unwandelbaren Ver„nunft zurückkehrt. So trägt alles in uns das Gepräge „einer untergeordneten, begrenzten, empfangenden und erborgten „Vernunft, die in jedem Augenblick der Zurechtrichtung durch eine „andere bedarf.“ 10)

„Der Mensch, der die Zurechtweisung durch diese unbestech„liche Vernunft fürchtet und der immer irrt, wenn er ihr nicht „folgt, ist nun gewiß nicht diese vollkommene, universale und „unwandelbare Vernunft, die ihn wider seinen Willen zurecht„weis't.“ 11)

„Das ist also die zweifache Vernunft, die ich in mir finde „die eine bin ich selbst, die andere ist über mir. Jene, die ich „selbst bin, ist sehr unvollkommen, fehlerhaft, unzuverlässig, befangen, „überstürzend, dem Irrthum unterworfen, wankelhaft, eigensinnig, „unwissend und beschränkt; kurz, was sie hat, ist nur erborgt

9) *Ibid.*, nro. 56.

10) *Ibid.*, nro. 57.

11) *Ibid.*, nro. 57.

„Die andere ist allen Menschen gemein und ist höher, als sie; „sie ist vollkommen, ewig, unwandelbar, immer bereit, an allen „Orten sich mitzutheilen und alle Geister zurecht zu richten, die „sich verirrt haben; sie kann endlich nie erschöpft oder zertheilt „werden, obgleich sie Allen sich mittheilt, die nach ihr verlangen."

„Wo ist diese vollkommene Vernunft, die mir so nahe und „doch von mir so verschieden ist? Wo ist sie? Sie muß doch „wohl etwas Wirkliches sein, denn das Nichts kann weder voll„kommen sein, noch unvollkommene Naturen vervollkommnen. Wo „ist diese höchste Vernunft? Ist sie nicht der Gott, den ich „suche?" [12])

Das ist diese herrliche Analyse der Vernunft, die beßte, die jemals ist gegeben worden und die zugleich den gewissesten, unmittelbarsten und schönsten Beweis für die Existenz Gottes bildet.

Fenelon vervollständigt diese Darstellung, indem er auch den Willen analysirt, wie er soeben das Erkennen analysirt hat. Wie er in uns eine untergeordnete und eine höchste Vernunft findet, ein doppeltes Licht, das der heilige Augustin „das erleüchtende „und das erleüchtete Licht" nannte, und das sogar Malebranche an mehreren Stellen unterscheidet: ebenso sieht er in unserem Willen zwei Momente. „Einerseits bin ich frei, andererseits bin „ich abhängig." [13]) „In meinem Wollen selbst bin ich von einem „höchsten Wesen abhängig, und gleichwohl bin ich frei. Was ist „nun das für eine abhängige Freiheit, was für eine erborgte „Freiheit?" [14]) „Die Abhängigkeit deütet auf das Nichts, aus „dem ich hervorgegangen bin, d. h. ich bin eine secundäre Cau„salität und ein endliches Sein: meine Freiheit, an der ich nicht „zweifeln kann, gibt mir einen Charakter der Größe, der vom „Unendlichen kömmt." [15])

---

12) *Ibid.*, nro. 60.
13) *Ibid.*, nro. 63.
14) *Ibid.*, nro. 68.
15) *Ibid.*, nro. 69.

Auf diese Weise sind alle Factoren im Menschen genau unterschieden.

Hier haben wir die hörige Vernunft, jene, die gezüchtigt wird, sobald sie sich allein stellt, wie Pascal sie züchtigte; und wir haben die untrügliche und höchste Vernunft, die göttlich ist, wie Malebranche sie vergöttlicht. Beide Anschauungen sind auf gleiche Weise wahr; Fenelon aber vereint sie, ohne etwas zu vermengen, ohne nach einer Seite hin zu weit zu gehen.

III.

Was man noch nicht hinlänglich begreift, das hat Fenelon begriffen, nämlich daß zu jenem wunderbaren Wesen, das wir kurzweg unsere Vernunft nennen, „ohne den Inhalt dieses Wortes „zu durchdringen,“ zwei Factoren gehören, Gott und wir; oder genauer, daß sie eine Wechselbeziehung zwischen Gott und uns ist, in der wir unsererseits durch Abbeügung vom Wege und durch Isolirung irren können. Fenelon weiß, daß unsere Ideen eine Sache Gottes und unser selbst sind, daß sie in Gott und in uns gründen. Er kennt die wahre Theorie des geistigen Schauens, die Malebranche nur unvollständig erfaßt. Es ist dies die Theorie des Platon, des heiligen Augustin, des heiligen Thomas von Aquin, die — ich werde es trotz alles Mißtrauens der Metaphysiker gegen Bilder doch aussprechen — durch ein Bild in den Schranken der Wahrheit blieben, indem sie auf dichterische Vorstellungen von Gott sich stützten und das geistige Schauen mit dem physischen Schauen verglichen: eine Vergleichung, aus der Kant über einen der wichtigsten Punkte eine vortreffliche Stelle zu entwickeln verstand und die eines Tages von der Philosophie mehr wird ausgebeütet werden, wenn sie das wahre Princip und den Gebrauch der vergleichenden Wissenschaft haben wird.

Fenelon wendet diesen Vergleich auf folgende Weise an:

„Es gibt eine Sonne der Geister ... Wie die materielle „Sonne alle Körper erleüchtet, ebenso erleüchtet die Sonne der „Erkenntniß alle Geister. Die Substanz des menschlichen Auges

„ist nicht das Licht; vielmehr erborgt das Auge in jedem Momente „das Licht von den Strahlen der Sonne. Ebenso ist mein Geist „nicht die urerste Vernunft, die allumfassende und unwandelbare „Wahrheit; er ist nur das Organ, das vom Urlicht durchdrungen „und erleüchtet wird ... Dieses Universallicht enthüllt und zeigt „unseren Augen alle Gegenstände, und nur durch es können wir „über die Dinge urtheilen, gleichwie wir nur in den Strahlen „der Sonne die Körper unterscheiden können." [16])

Die Wahrheit, die Malebranche nur unvollkommen und ungenau darstellt, ist hier bestimmt ausgesprochen. Die Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande sieht Gott nicht direct; sie sieht sich selbst und sieht ihre Ideen im Lichte Gottes, wie das Auge die Gegenstände im Lichte des Tages sieht. Aber zwischen dem Schauen des Tages und dem directen Schauen der Sonne selbst besteht ein großer Unterschied, wiewohl der Tag von der Sonne herstammt; noch ein größerer Unterschied besteht zwischen dem Schauen der Farben und Gestalten der Dinge und dem Schauen der Sonne, wiewohl die Gestalten nur in der Sonne sichtbar sind und die Farben nur durch das Licht der Sonne entstehen, das auf die Gegenstände fällt, von ihnen gebrochen und theilweise zurückgeworfen wird. Ebenso kann man unmöglich sagen, daß jede Idee, jedes Schauen, jede Erkenntniß unmittelbar und direct ein Schauen Gottes ist, wiewohl man die Idee nicht hat ohne Gott und jede Erkenntniß Gott in sich schließt, wie jedes Schauen der Augen den Tag und die Quelle des Tages und deren Gegenwart in sich schließt.

Malebranche macht diese Unterscheidung nicht. Malebranche ist ein erhabener Geist, der von einer der staunenswerthesten Wahrheiten geblendet wird, von der Wahrheit nämlich, „daß wir „gar nicht sehen, wenn wir nicht in irgend einer Weise Gott „sehen," [17]) daß wir alles ohne Ausnahme im Lichte Gottes sehen, und daß wir bei allem Schauen, sei es ein geistiges, sei es ein leib-

---

16) *Ibid.*, nro. 59.

17) *Recherche de la Verité*, liv. III, part. II, chap. VI.

liches, in einem bestimmten Sinne Gott sehen. Dabei glaubt aber Malebranche, daß dieses nothwendige Schauen Gottes, das in allem Schauen und in allem Denken enthalten ist, „ein directes „und unmittelbares Schauen Gottes ist;“ [18]) daß wir kein Ding, nicht einmal die Körper sehen, außer durch das Schauen ihrer Ideen, die in Gott und Gott sind. [19])

Auf diese Weise ist es ihm nicht mehr möglich, die beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist die Capitalwahrheit, die ihm fehlt. Wenn man ihm Einwendungen macht, ahnt er sie manchmal; wenn er aber seinen Irrthum für einen Augenblick aufgibt, so geschieht es nur, um sogleich wieder zu demselben zurückzukehren. „Daraus,“ sagt er, „daß wir auf diese Weise alle Dinge in Gott sehen, darf man „nicht schließen, daß die Geister die Wesenheit Gottes sehen ... „Denn man sieht nicht so fast die Ideen der Dinge, als die Dinge „selbst, welche durch die Ideen dargestellt werden. Wenn man „zum Beispiel ein Viereck sieht, so sagt man nicht, daß man die Idee „dieses Vierecks sehe, die in unserem Geiste ist, sondern, daß man „das Viereck sehe, das außer uns ist .... Ich sage nicht, daß „wir Gott sehen, wenn wir die Wahrheiten sehen, sondern wenn „wir die Ideen dieser Wahrheiten sehen ... Nach meiner Auf„fassung sehen wir Gott, wenn wir die ewigen Wahrheiten sehen, „nicht als wären diese Wahrheiten Gott, sondern weil die Ideen, „aus denen sich diese Wahrheiten herleiten, in Gott sind.“ [20]) Hier steht Malebranche von seinem Irrthum ab und trägt nichts anderes vor, als die Theorie des Platon, des heiligen Augustin, des heiligen Thomas von Aquin, [21]) und darin liegt die Wahrheit. Aber dabei bleibt er nicht stehen; seine Befangenheit reißt ihn mit sich fort, und in den nämlichen Blättern stellt er wieder die ihn beherrschende

---

18) *Ibid.,* chap. VII.

19) *Ibid.,* chap. VI.

20) *Ibid.,* chap. VI.

21) Omnis cognoscens cognoscit implicite Deum in quolibet cognito. *De Veritat.,* quaest. XXII, art. 2 ad 1.

Idee auf, „daß Gott den Geistern alle Dinge sichtbar macht, indem „er einfach will, daß sie das sehen, was mitten in ihnen ist, d. h. „daß sie sehen, was in ihm ist, der mit diesen Dingen in Verbindung steht und ihren Hintergrund bildet." [22]) ... „Außer Gott," sagt er, „gibt es nichts, das wir unmittelbar und direct sehen. „Er allein kann durch seine eigene Substanz den Geist erleüchten ... „Man erkennt die Dinge durch ihre Ideen, d. h. in Gott ... „In Gott und durch ihre Ideen sehen wir die Körper und ihre „Eigenschaften und deshalb ist die Erkenntniß, die wir davon haben, „eine sehr unvollkommene .... Denn wenn man die Dinge sieht, „wie sie in Gott sind, so sieht man sie immer auf eine sehr vollkommene Weise." [23]) Um nichts mehr sagt der heilige Thomas von Aquin über die beseligende Anschauung der Wesenheit Gottes. Die Dinge sehen auf eine sehr vollkommene Weise, wie sie in Gott sind, sie in ihren Ideen selbst sehen, die Gott sind: das ist die beseligende Anschauung der Wesenheit Gottes. Genau genommen, besteht also nach der Bemerkung des geistvollen Balmes der Irrthum des Malebranche darin, daß er keinen Unterschied macht zwischen der beseligenden Anschauung und jenem natürlichen und indirecten Schauen Gottes, ohne das wir nichts sehen können. Als Theolog kann er nur durch einen Widerspruch mit sich selbst und durch ein momentanes Aufgeben seines Systems diesem Einwurf entgehen. Im sechszehnten Capitel gibt er zu, daß dasjenige, was die Geister in der natürlichen Erkenntniß „in Gott schauen, „sehr unvollkommen ist und Gott sehr vollkommen." Nachdem er dies zur Beseitigung des Einwurfes gesagt hat, behauptet er im siebenzehnten Capitel, „daß wir die Körper in Gott und „durch ihre Ideen schauen," und „daß wir davon eine sehr „vollkommene Erkenntniß haben." Das ist der Punkt, den man die Verblendung des Malebranche nennen kann. Fenelon dagegen scheint uns hier ganz das Wahre erkannt zu haben, ohne etwas zu vermengen oder zu übertreiben. Allenthalben behauptet

22) *Recherche de la Verité*, liv. III, part. II, chap. VI.

23) *Ibid.*, chap. VII.

er, daß „uns das Licht Gottes die Dinge enthülle, und daß wir „ohne dasselbe durchweg über nichts urtheilen können. Sogar „jene Erkenntniß des Einzelnen, wobei Gott nicht das unmittel„bare Object meines Gedankens ist, kann nur in soweit erworben „werden, als Gott der Creatur Erkennbarkeit und mir wirkliches „Erkennen gibt. Im Lichte Gottes also sehe ich alles, was ge„sehen werden kann.“ 24) Fenelon sagt nicht, wie Malebranche, daß man alles direct und unmittelbar in Gott sieht, sondern nur, daß man alles im Lichte Gottes sieht. Er redet nicht von einem directen Schauen, und das ist der Punkt, auf den es ankömmt. Wenn er von einem unmittelbaren Schauen redet, so unterscheidet er: „Das unmittelbare Object aller meiner allgemeinen Er„kenntnisse ist Gott selbst; und das einzelne Ding, oder das ge„schaffene Individuum ... ist das unmittelbare Object meiner „einzelnen Erkenntnisse.“ 25) Aber wie ist Gott das unmittelbare Object meiner allgemeinen Erkenntnisse, zum Beispiel der Idee des Unendlichen? ... „Wer ist derjenige, der die Idee des Un„endlichen in ein so beschränktes Wesen hineingelegt hat? ... „Wollen wir annehmen, daß der Geist des Menschen gleichsam „ein Spiegel sei ... Welches Wesen konnte in uns das Bild „des Unendlichen hervorbringen, wenn nicht das Unendliche es ge„than hat? ... Dieses Bild des Unendlichen ist das wahrhaft „Unendliche, von dem wir den Gedanken in uns haben ... Wenn „dasselbe nicht existirte, könnte es sich dann in unserem Geiste „abdrücken?“ 26) So ist also die Idee nicht ein directes Schauen Gottes, sondern ein Bild Gottes, d. h. ein indirectes Schauen im Spiegel der Seele. Man findet hier die Lehre des heiligen Thomas von Aquin wieder: das natürliche Schauen der Wahrheit ist ein Widerstrahl — refulgentia — der ungeschaffenen Wahrheit in der Seele. Wenn Fenelon so weit geht, zu sagen, daß „es, wenn wir die Wahrheit sehen, Gott selbst sei, die unendliche

---

24) *Traité de l'Existence de Dieu,* 2e part. chap. II, nro. 58.

25) *Ibid.,* chap. IV, nro. 60.

26) *Première part.,* chap. II, nro. 53.

„Wahrheit, die innerhalb der Schranken, in denen ihr Wesen mit„theilbar ist, sich selbst unmittelbar uns zeigt;"[27]) dann versteht er das so, wie er es eben erklärt hat: Gott prägt unserer Seele sein Bild ein und er strahlt sich im Spiegel unserer Seele ab. Das ist auch die Lehre des Cartesius.

Um nun alles zusammenzufassen, so ist nach dem Vergleiche, den Fenelon anwendet, die Gottesidee das Bild der Sonne im Spiegel: alle allgemeinen Erkenntnisse sind ungetheilte Strahlen dieses Bildes: das im Spiegel der Seele reflectirte Licht Gottes ist sonach das unmittelbare Object des geistigen Schauens. Was die einzelnen Erkenntnisse betrifft, so sind sie dem Schauen der Körper in der Sonne zu vergleichen. Ich sehe die Körper in ihren Farben, welche getheilte, gebrochene Strahlen des allgemeinen Lichtes sind, das die Körper sichtbar macht. Aber selbst hier sieht das Auge einiger Maßen die Sonne. „So sind also „unsere Ideen," sagt Fenelon, „ein beständiges Zusammenfließen „des unendlichen Seins Gottes, der das Object unseres Geistes „ist, und der Grenzen, die er immer jedem Geschöpfe wesentlich „setzt."[28])

IV.

Der Leser wird nun den schönen Beweis für die Existenz Gottes, der aus der Theorie der Vernunft hergenommen ist, besser verstehen. Fenelon beweis't Gott aus den Vorgängen im menschlichen Geiste, wie man die Sonne aus dem Lichte beweis't. Er sieht in unserem Geiste den Gegensatz „einer Schwäche, die „irrt, und einer Untrüglichkeit, die berichtigt, einer Niedrigkeit, die „ihre eigenen Gedanken nicht kennt, und einer unerschöpflichen Fund„grube von Ideen, die durch nichts verschüttet, durch nichts alte„rirt wird." Aus dem Anblick dieser Schwäche erkennt er, daß

---

27) 2e partie, chap. IV, nro. 53.

28) *Ibid.*, nro. 54.

nicht wir das Unfehlbare sind; aus dem Anblick dieser Niedrigkeit erkennt er, daß nicht wir das Unendliche und die Ideen sind, die keine Schranken haben; daß dagegen all das Gott oder eine Wirkung der Gegenwart Gottes ist. Daraus schließt er, daß Gott existirt; gerade so, wie uns der Anblick der Nacht in verstärktem Grade über das Licht belehrt und uns zeigt, daß es unabhängig von den Dingen in sich selbst bestehe, weil die Dinge nur durch es sichtbar sind und unsichtbar werden, sobald es sich ihnen entzieht.

Niemand kennt und entwickelt die Bedingungen des wahren Beweises für die Existenz Gottes besser als Fenelon. Der Stützpunkt desselben in der wirklichen Welt nimmt den ganzen ersten Theil seiner Abhandlung ein. Er läßt ihn auch im zweiten Theile nicht fallen, wenn er zum metaphysischen Beweise oder zum Beweise aus der an sich betrachteten Idee des unendlichen und nothwendigen Seins übergeht. Was diesen Sinn für das Unendliche und diese göttliche Spannkraft betrifft, die uns zu Gott erhebt und zum Lichte ruft, so sind sie in folgenden herrlichen Worten beschrieben: „Wo ist es, jenes reine und süße Licht, das nicht „allein die offenen Augen erhellt, sondern auch die geschlossenen „Augen öffnet; das die kranken Augen heilt; das Jenen Augen „gibt, die keine haben, um es zu sehen; das endlich ein Verlangen „nach Erleüchtung durch es einflößt, und das sich Liebe sogar in „Jenen erwirkt, die nichts mehr fürchten, als es zu sehen." [29] Fenelon findet das Hinderniß in jenen Wolken der Leidenschaften, die sich vor die göttliche Sonne drängen; er sieht die kranken Augen, die dem göttlichen Lichte geschlossen sind, er kennt also die moralische Bedingung des Beweises für die Existenz Gottes.

Was sodann den Proceß angeht, durch den unser Geist vom Anblick des Endlichen zum Unendlichen sich erhebt, so beschreibt ihn Fenelon in vollständiger Weise: „Gott ist," sagt er, „in sich „wahrhaft alles das, was es Wirkliches und Positives in den „Geistern gibt, alles das, was es Wirkliches und Positives in

29) *Ibid.*, chap. IV, nro. 58.

„den Wesensbegriffen aller nur möglichen Geschöpfe gibt, von „denen ich keine klare Idee habe. Er hat das ganze Sein des „Körpers, ohne vom Körper umgrenzt zu sein; er hat alles Sein „des Geistes, ohne vom Geiste umgrenzt zu sein; und ebenso ver„hält es sich rücksichtlich aller übrigen möglichen Wesen. So sehr „ist er alles Sein, daß er das Sein eines jeden Geschöpfes besitzt, „aber mit Ausschließung der Schranken, die es umgrenzen. Man „nehme alle Grenzen hinweg, man nehme allen Unterschied hin„weg, der das Sein in Arten aus einander hält, so wird man „beim allgemeinen Sein stehen und folglich bei der unendlichen „Vollkommenheit des Seins aus sich." [30])

„Und wenn ich es in jener Weise denke, welche die Schule „die überbegriffliche — transcendentale — nennt, nämlich als „ein solches, daß keine Unterscheidung jemals seine allumfassende „Einfachheit verwischen kann, so begreife ich, daß es die Geister, die „Körper und alle übrigen möglichen Wesen, die jenen unendlichen „Seinsstufen entsprechen, auf gleiche Weise aus seinem einfachen „und unendlichen Wesen schöpfen konnte." [31])

Was endlich das Resultat des Processes und die Idee des Unendlichen betrifft, die dadurch gewonnen werden muß, so finde ich sie bei Fenelon allein genau und vollständig. Ich führe einen Text an, in dem er selbst die Zusammenfassung gibt. „Ich kann „nur ein einziges Unendliche anerkennen, d. h. ein unendlich „vollkommenes oder ein in jeder Art unendliches Wesen. „Jedes Unendliche, das nur in einer bestimmten Art unendlich „wäre, wäre nicht wahrhaft unendlich. Wer eine Art oder Gat„tung ausspricht, spricht offenbar eine Grenze und damit den „Ausschluß jeder weiteren Realität aus, was dann ein endliches „und begrenztes Wesen gibt. Die Idee des Unendlichen in „die Grenzen einer Art einschließen, heißt sie einer nicht hin„reichend einfachen Betrachtung unterstellen. Es ist ersichtlich, daß „man das Unendliche nur in der Universalität des Seins finden

30) *Ibid.*, chap. V, nro. 66.

31) *Ibid.*, nro. 67.

„kann, und diese ist das in jeder Art unendlich vollkommene und „unendlich einfache Sein.“ [32]) Nichts ist wichtiger, als diese Worte; man wird das später sehen.

Kurz, Fenelon berichtigt den Pascal und Malebranche; den Cartesius präcisirt und vervollständigt er.

V.

Weil es Fenelon gilt, so möge man uns gestatten, noch mehreres zu sagen.

Bei allen Männern des siebenzehnten Jahrhunderts könnte man Fehler anführen. Ich möchte wissen, ob man deren auch bei Fenelon angeben kann?

Indem ich diese Frage stelle, vergesse ich nicht auf den Streit über den Quictismus und auf die gerechte Verdammung, die ihm ein Ende machte. Ich denke gar wohl daran. Aber hat Fenelon nicht die Verdammung unterschrieben? Hat er nicht sein Buch verbrannt? Ja, er hat es gethan. Folglich hat er sich der Wahrheit unterworfen. Hat er sich der Wahrheit unterworfen, so ist er dem Irrthum nicht verfallen. Wenigstens das muß man zugestehen, wenn man auch das Durchstreichen seiner Manuscripte ihm verargen und die von ihm selbst dem Feüer übergebenen Blätter zum Vorwurf machen wollte. Lernen wir einmal die Größe eines Geistes begreifen, der es über sich vermag, die ersten Gestaltungen seines Gedankens zu opfern. Ein solcher Geist ist groß, weil er größer ist, als er selbst. Der Opferer des Falschen, d. h. wer das Falsche in seinem eigenen Geiste schlachtet, ist kein Opfer des Irrthums, sondern ein Martyrer der Wahrheit, und erhebt sich in Kraft des Opfers über sich selbst in der Wahrheit, die Gott ist. „Man muß aus sich heraustreten, um in die Unendlichkeit Gottes einzugehen,“ rief Fenelon. Und was er sprach, das that er auch.

---

32) *Lettres sur la Metaph.*, lettre IV, 3.

Betrachte man inmitten der großen Genies des siebenzehnten Jahrhunderts diesen hervorragenden Geistescharakter, seine vollkommenen Verhältnisse, seine feste Haltung auf dem Boden der Wahrheit: wie er in der Theorie der Ideen und der Vernunft gedankenreicher und lichtvoller als Cartesius, in der des Unendlichen unvergleichlich genauer ist als Leibniß; wie er die bittere Hypochondrie Pascal's, welcher der Natur zu fluchen scheint, ebenso glücklich vermeidet, als die glänzende Uebertreibung Malebranche's, der glaubt, daß unsere natürliche Vernunft schon das Schauen Gottes selbst sei; wie er dem Pantheismus und den Sophisten gegenüber freier steht und klarer schaut, als die meisten Anderen; dem Irrthum des Jansenismus gegenüber fester und entschiedener auftritt, als selbst Bossuet, der manchmal zu schwanken scheint; desgleichen in der Theorie der Gewalt und Freiheit und in der großen Frage über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat wahrer, als Bossuet; wie er heilig begeistert ist von einer frommen und großherzigen Hoffnung auf die Zukunft und auf den Fortschritt der Welt, die damals so selten war und vielleicht auch jetzt noch so selten ist; wie er bewunderungswürdig ist in Rücksicht auf seine Wissenschaft der Mystik, in der er Tag für Tag den Bossuet unterrichtet, so zwar, daß er in voller Weise den Lehrer dieses erhabenen Schülers macht;[33]) wie er durch das glückliche Ebenmaß seines Freimuthes, seiner Wissenschaft und Herzensgüte liebenswürdiger und anziehender ist, als sonst Jemand; wie er endlich der Einzige ist, dessen Strahlenkrone mit jener des heiligen Vincenz von Paul zwei Jahrhunderte hindurch allen Augen sichtbar geblieben: man betrachte alle diese Züge einer vollendeten menschlichen Schönheit und sage dann, ob nicht durch diese glorreichen Vorzüge an Fenelon das Wort des Evangeliums in Erfüllung gegangen zu sein scheine: „Wer sich selbst erniedrigt, der wird „erhöhet werden."

Wann werden wir einmal begreifen, was in Sachen des Geistes das Opfer ist und was es vermag! „Unser Wille ist

33) Siehe *l'Histoire littéraire de Fénelon, par M. l'abbé Gosselin.*

„endlich," sagt Bossuet; „in dem Maße, als er sich in sich selbst „abschließt, engt er seine Grenzen ein. Willst du frei sein, so „mache dich los. Schneide, haue. Habe keinen anderen Willen „mehr, als den Willen Gottes." Dies ist das Opfer des Willens. Wohlan, dies läßt sich Wort für Wort anwenden und sagen: „Unsere Vernunft ist endlich; in dem Maße, als sie sich in sich selbst „verschließt, engt sie ihre Grenzen ein. Willst du frei sein, so „mache dich los. Schneide, haue. Habe keine anderen Gedanken, „als die Gedanken Gottes." Dies ist das Opfer des Verstandes.

Fenelon hat es verstanden, zu schneiden und zu hauen. „Wenn „deine rechte Hand dich ärgert," sagt das Evangelium, „so haue „sie ab und wirf sie von dir." Fenelon hat jene Gedanken weit von sich geworfen, die Irrthum und Gefahr enthielten; der Grundstock von Wahrheit aber, der in seiner Seele war und den jene ungenauen und fehlerhaften Sätze zu enge faßten oder entstellten, hat sich auf die Action der Kirche hin frei gemacht, um sich in den Geistern der Menschen auszubreiten. Die theologisch genaue Fassung des wahren rechtgläubigen Mysticismus datirt von jenem Tage her. Das heißt, bevor Fenelon es unternahm, die Wissenschaft der Mystik zu systematisiren, enthielten die Bücher der heiligsten Schriftsteller über diesen Gegenstand Unrichtigkeiten, nicht zwar des Gedankens, aber des Ausdrucks; so zwar, daß die Hauptfrage der mystischen Theologie, das letzte Wort der wahren Weisheit, erst damals, und damals allein, bestimmt und festgestellt wurde. Man weiß, wie das Unternehmen Fenelon's die Aufmerksamkeit Bossuet's auf sich zog, der aus gerechtem Grunde sich dagegen erhob. Die kräftige und lichtvolle Vertheidigung Fenelon's unterrichtete den Bossuet in dieser Wissenschaft. Ausgerüstet von der Hand seines Gegners führte Bossuet den Streit; über den Streit wurde von der Kirche gerichtet; das Falsche im Gedanken oder wenigstens im Ausdrucke Fenelon's wurde in der gerechtesten und zartesten Weise verbessert, nichts von dem, was er Wahres erkannt, empfunden, geschrieben hatte, wurde berührt; mit der Unterwerfung Fenelon's endet zuletzt alles im Frieden, in der Einheit und in der Wahrheit.

Friede, Friede in der Einheit und in der Wahrheit! wann werden einmal diese Güter uns verliehen werden? Wann werden wir diesem Ziele näher rücken? „Streitsüchtiges Geschlecht der „Menschen!" rief der heilige Chrysostomus aus. Ja, ein streitsüchtiges Geschlecht. Zu Streit, Zwiespalt, Zank werden wir geboren. Nicht allein bildet die Menschheit zwei Schlachtfelder und zwei Staaten, für und gegen Gott, für und gegen die Wahrheit; man lasse die Sophisten und Gottlosen für jetzt außer Acht und besehe sich die Geschichte der Guten und derjenigen, die in gesunder Haltung des Geistes die Wahrheit gesucht haben. Alle stehen sie in der Gegenwart der Sonne; ein jeder schwimmt gleichsam in deren Strahlenfluth; aber anstatt in der Seele und im Gedanken auf das Licht selber zu schauen, schaut jeder in diesem Lichte auf seine Seele und auf seinen Gedanken; jeder schwächt, modificirt und verändert das Licht, fängt dessen Strahlen nach seiner eigenen Farbe auf, und, ohne zu begreifen, daß alle Farben nur ein und dasselbe Licht sind, glaubt man, dieselben seien im Widerspiel mit einander; gerade wie wenn der frische Purpur des Morgens meinen würde, daß das blendende Weiß des Mittags oder das dunkle Blau der Abendwolken das gerade Widerspiel von ihm wäre. Ich weiß wohl, daß Platon die nothwendige Einheit aller Weisen ahnt und sagt: „Alle Weisen sind in Ueber„einstimmung." Wenn man sich aber umsieht, so gehen Platon und Aristoteles aus einander. Der heilige Augustin und der heilige Hieronymus verstehen sich nicht immer. Der heilige Thomas und der heilige Bonaventura legen den Grund zu zwei Schulen, die sich Jahrhunderte lang bekämpfen. Pascal erhebt sich gegen Cartesius und die Jesuiten; Cartesius gegen Aristoteles; Fenelon gegen Malebranche; Newton gegen Leibnitz und Bossuet gegen Fenelon; all diese ruhmreichen Paare liegen in Streit mit einander, oft bis zur Erbitterung. Im Grunde aber, wie der heilige Augustin über Platon und Aristoteles bemerkt, unterscheiden sie sich nur in unwesentlichen Punkten, für die Jener unschwer die Ausgleichung findet, der das wahre Verhältniß dieser schönen Farben zu einander in der Einheit des Lichtes erkennt. Uebrigens geht der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles unver-

gleichlich tiefer, als die Abweichungen in der philosophischen Lehre der christlichen Väter; und wenn man die Sache genau erwägt, so sind selbst diese Abweichungen im Mittelalter weniger scharf, als im Zeitalter der Väter; und im siebenzehnten Jahrhundert geht abermals der Abstand weniger tief — immer die Sophisten abgerechnet. Dies kömmt unstreitig daher, weil die beiden Staaten in der Menschheit immer mehr und mehr dahin zielen müssen, daß sie sich in sich abschließen und sich, jeder in seiner eigenen Einheit, befestigen.

Unter welchem Einflusse aber und aus welcher Ursache sehen wir die Einheit der aufrichtigen Herzen und der gelehrigen Geister in dieser Weise wachsen? Wohl geschah es nur, weil seit Platon und Aristoteles derjenige gekommen, der „Friede" heißt, und weil der Engel des Friedens das Fundament der Einheit in die Erde eingesenkt hat. Der Theil der Menschheit, welcher wahrhaft in Gott geeint ist, hat einen sichtbaren Mittelpunkt erhalten, wie die Astronomen sagen, daß es nach ihrer Wahrnehmung am Himmel bei der Bildung der Welten eine Epoche gegeben habe, in der das schweifende Gewölk, die Materie der Gestirne, einen Mittelpunkt gewinnt und daran arbeitet, seine Regelmäßigkeit, Rundung und Einheit zu bekommen. Damals setzte Gott, wie die Genesis sagt, „das Firmament in die Mitte „der Gewässer." [34]) Ebenso kam in der Geschichte eine Zeit, in der Gott in den Schooß der beweglichen und zerstreüten Masse des menschlichen Geschlechtes ein Attractionscentrum hineinsetzte, das an der wachsenden Einigung der Menschen in Gott arbeitet.

Man sieht leicht, wie Bossuet und Fenelon, die in der wichtigen Frage über die Beziehungen der Seele zu Gott in der Liebe ohne fremdes Eingreifen für immer in Zwiespalt geblieben wären, nur vermöge der Kraft und Auctorität dieses Centrums sich geeinigt und ihren beiderseits unbilligen Streit aufgegeben

34) Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum. *Gen.*, I, 6.

haben, indem Bossuet unter dem Leitsterne der katholischen Theologie und der Tradition der Heiligen, die Fenelon ihm entgegenhielt, Schritt für Schritt von seiner Unwissenheit sich losmachte, und Fenelon auf die Zurechtweisung des Einheitspunktes mit einem Male sich dem Rufe des Stellvertreters Christi unterwarf, von dem er selbst gesagt hatte: „In dieser Mitte berühren sich „die Menschen von der einen Grenze der Erde bis zur anderen."

So gibt es auf Erden eine Kraft, die einigt, und ein sichtbares Fundament der Einheit. Möge doch der Friede kommen in der Einheit und in der Wahrheit!

Mein Gott, durch Deine verborgene Kraft und durch die süße und starke Auctorität des sichtbaren Centrums Deiner ewigen Einheit ziehe uns immer mehr und mehr an! Mache, daß wir, weniger auf uns schauend, mehr auf Dich schauen, daß wir unsere Zerfahrenheit aus dem Auge lassen und Deine Einheit betrachten. Möge es uns doch einmal gegeben werden, das Licht weniger zu zertheilen; möge die besondere Färbung unserer Seelen das Weiß des Strahles weniger trüben; möge der Geist ungeachtet seiner Winzigkeit und mit jener Uneigennützigkeit, die Du verleihst, die Universalität und Unermeßlichkeit der Wahrheit lieben und suchen, und möge wenigstens unsere Mangelhaftigkeit und Beschränktheit niemals der Negation und Verblendung in die Arme fallen. Mit der Liebe des Herzens gib uns auch die des Geistes. Mache, daß ein Christ, wie der heilige Ignatius sagt, immer mehr dazu bereit sei, das Wort seines Bruders anzunehmen, als es zurückzuweisen. Mache, daß wir, ungeachtet der Unbehilflichkeit der Sprache und ungeachtet des unvollkommenen Ausdrucks der menschlichen Gedanken in dem Worte des Nebenmenschen bis zum ungetrübten Quell des Lichtstrahles, dem das Wort wie der Gedanke entstammt, vorzudringen verstehen. Mache, daß wir vermöge dieser Liebe des Geistes aus uns selbst herauszutreten lernen, um im Lichte der Anderen groß zu werden und im geistigen Streite das Angesicht der Wahrheit zu erfassen, die man uns vorhält und die uns abgeht. Mache ganz besonders, daß wir uns gelehrig erweisen gegen die geistige Einheit unserer Väter und gegen die höchste Auctorität der heiligen Inspiration,

von welcher Deine Kirche geleitet wird; daß endlich durch Gelehrigkeit, Demuth, Liebe die Menschen einiger Maßen zur geistigen Gemeinschaft auf Erde gelangen und durch Einigung und durch ein stets wachsendes gegenseitiges Verständniß in Gott dem ewigen Ziele zugehen, von dem der heilige Augustin sagt [35]: „Dann werden wir alle die Gedanken Aller sehen; wir werden „Gott in unserem eigenen Geiste sehen; wir werden ihn sehen im „Geiste der Anderen."

---

35) *De Civitate Dei,* lib. XXII, cap. XIX, 6.

Siebentes Capitel.

Die Theodicee des siebenzehnten Jahrhunderts.

Zweiter Theil.

Petavius und Thomassin.

I.

Daß Leibnitz eine Theodicee, Fenelon die Abhandlung über die Existenz Gottes, Bossuet das Buch über die Erkenntniß Gottes und seiner selbst geschrieben; daß Cartesius, Malebranche und Andere die Beweise für das Dasein Gottes und den Weg, welcher den Geist zur Erkenntniß Gottes führt, präcisirt, ergründet und entwickelt haben, ist männiglich bekannt; aber fast Niemand weiß, daß im siebenzehnten Jahrhunderte auch noch zwei lateinische Theodiceen, jede von beträchtlichem Umfange, acht bis zehn unserer Bände füllend, erschienen, und daß diese beiden Werke als zwei Meisterstücke von philosophischer Tiefe und Gelehrsamkeit zu achten sind.

Zwei große Geister, die den größten sehr wenig nachgeben: Petavius und Thomassin, haben in jenen bewunderungswerthen Werken das ganze Mark der Väter und der alten Philosophen über die Theodicee zusammengetragen, es dann mit

seltener Kunst zu verarbeiten und das kostbare Material im Lichte ihrer eigenen Gedanken zu gruppiren verstanden. Ich kenne kein Werk, in welchem der Originalgedanke mit den Gedanken Anderer in innigere Einheit verschmolzen, in welchem die Anschauung des Genies von der Macht der Tradition, vom Gewichte der Auctorität vollkommener gestützt wäre. Und wenn Thomassin sagt: „Also haben die Patricier des Denkens und die Väter der Religion entschieden;" wenn er sodann diese im Lichte seiner Erklärung so lichtvollen Entscheidungen ausdrücklich vorführt; so gewahrt man, daß er selbst einer von diesen Patriciern und von diesen Vätern ist, einer, der mit den übrigen votirt und sein Votum mit einer Stimme entwickelt, die sich mit den erleüchtetsten hören läßt.

Thomassin lebte fast ein halbes Jahrhundert später als Petavius, der gleichzeitig mit Cartesius starb; sein Werk ist umfangreicher, vollständiger, vielleicht auch philosophischer und origineller noch als das des berühmten Jesuiten. Weil es fast eine Wiederholung wäre, wenn man von zwei so ähnlichen Werken mit gleicher Ausführlichkeit sprechen würde, werden wir uns vorzugsweise mit Thomassin befassen. Petavius wollen wir nur aus der Analyse eines seiner Capitel kennzeichnen; es wird hinreichen, um die Kraft seines Geistes ans Licht zu stellen.

Wir meinen das Capitel, welches von der demonstrativen Theologie, d. h. von dem Verfahren handelt, durch das die Vernunft zu Gott aufsteigt.

Wir geben eine kurzgefaßte Uebersetzung [1]):

„Die demonstrative Theologie befaßt sich mit dem, was man „gemeiniglich die Attribute nennt. Diese Attribute theilt man „in affirmative und in negative. Das vorliegende Capitel soll „im Allgemeinen, die folgenden im Besonderen davon handeln."

„Diese Ausscheidung in positive und negative Eigenschaften „ist eine bei den alten Theologen sehr gewöhnliche; sie gründet,

---

1) *Theologicorum Dogmatum,* lib. I, cap. V.

„wie der heilige Cyrillus bemerkt, darauf, daß wir das, was sich „von der göttlichen Substanz aussagen läßt, auf zweierlei Weise „erkennen: wir erkennen Gott aus dem, was er ist und aus dem, „was er nicht ist. Diesen zweifachen Weg hat Niemand besser „gezeichnet, als der heilige Dionysius in seiner mystischen Theo- „logie: „Alles,“ sagt er, [2]) „was man an den Dingen affir- „„mirt, muß man auch in Gott setzen und affirmiren, weil er die „„Ursache aller Dinge ist; und alles hinwider noch eigentlicher „„negiren, weil er über alles hinausragt; und man darf nicht „„glauben, daß diese Negationen jenen Affirmationen widersprechen, „„sondern vielmehr, daß die erste Ursache über diesen Negationen „„stehe, sie, die über aller sowohl Negation als Affirmation er- „„haben ist.“ Derselbe Auctor bemerkt an einer anderen Stelle, „daß die heilige Schrift bald in der einen, bald in der anderen „Auffassungsweise spreche; denn bald nenne sie Gott Vernunft, „Geist, Substanz, Licht und Leben, bald bediene sie sich „zur Bezeichnung Gottes ganz entgegengesetzter Begriffe, so z. B. „wenn sie ihn den Unsichtbaren, Unendlichen oder Unbe- „greiflichen heiße oder andere Ausdrücke gebrauche, die nicht „das, was er ist, aussagen, sondern im Gegentheile das, was er „nicht ist.“

„Dies faßt der heilige Gregor von Nazianz in folgenden „Versen zierlich zusammen:

---

2) Δεον ἐπ' αὐτῃ πασας τας των ὀντων τιθεναι και καταφασκειν θεσεις, ὡς παντων αἰτιᾳ, και πασας αὐτας κυριωτερον ἀποφασκειν, ὡς ὑπερ παντα ὑπερουσῃ· και μη οἰεσθαι τας ἀποφασεις ἀντικειμενας εἰναι ταις καταφασεσιν, ἀλλα πολυ προτερον αὐτην ὑπερ τας στερησεις εἰναι, την ὑπερ πασαν και ἀφαιρεσιν και θεσιν. Dionys. —

Oportet in ipsa omnes omnium rerum affirmationes asseverare ac ponere, tanquam omnium causa, et easdem magis proprie negare, tanquam quae supra omnia sit: nec existimandum est contrarias esse negationes affirmationibus; quin potius multo prius esse ipsam primam causam supra privationes, cum sit supra omnem et positionem et ablationem. — Uebersetzung des Petavius.

„»Endziel aller Dinge, Du Einer und alles und keines
„»Nicht das Eine, nicht alles.«“ [3])

„Die Theologie sucht also Gott auf diesem doppelten Wege „der Affirmation und Negation; ja die Negation ist dem heiligen „Dionysius und anderen Vätern zufolge sogar mächtiger als die „Affirmation. „Denn,“ sagt er in seiner himmlischen Hier„archie, „indem wir die Identität Gottes mit den Dingen, die „„wir wahrnehmen, negiren, sagen wir die Wahrheit und kom„„men, einzig auf diese Weise, seiner über jede andere „„Substanz erhabenen Substanz und seiner für den „„Geist wie für die Rede unfaßbaren Unendlichkeit „„indirect nahe.““

„Diese Negationen, wie der heilige Dionysius an„derswo bemerkt, bedeüten in der That keineswegs, daß „das, was sie negiren, in Gott gar nicht vorhanden „sei, sondern im Gegentheile, daß es in überbegriff„licher Fülle vorhanden sei. [4]) Von Gott sagen, daß er „nicht Substanz sei, bedeütet, daß er die unendliche Substanz ist; „sagen, daß er das Leben nicht sei, will sagen, daß er das höchste „Leben ist; sagen, daß er der Gedanke nicht sei, will sagen, daß „er die höchste Weisheit ist. [5]) Gerade dieser Umstand führt den „heiligen Maximus auf die Bemerkung, daß die Negationen, in „Rücksicht auf Gott, die bezeichnendsten Affirmationen sind.“

„Nichtsdestoweniger müssen die affirmativen Bezeichnungen „aufrecht erhalten werden, wenn sie gleich an Strenge hinter den „negativen zurückbleiben; man muß beide vereinigen und durch

---

3) *Και παντων τελος ἐστι, και εἷς, και παντα, και οὐδεις,*
Οὐχ ἑν ἐων, οὐ παντα.
Tu finis cunctorum, unus, simul omnia, nullus,
Non unus, non cuncta.

4) Qui et alio in loco verba illa negantia non privationem ejus quod negant significare, ait, *sed abundantiam et excessum.*

5) *Εν αὐτῳ μονῳ και το ἀνουσιον οὐσιας ὑπερβολη, και το ἀζωον ὑπερεχουσα ζωη, και το ἀνουν ὑπερεχουσα σοφια.* Dion., cap. 1, *de Div. nom.*

„einander ausgleichen. Diese Negationen und Affirmationen wider„sprechen sich durchaus nicht, sondern im Gegentheile sie stützen „und vervollständigen einander.[6]) Und, wie Theodor Abucara „sagt, die positiven Eigenschaften müssen Gott ebenso gut bei„gelegt werden als die negativen, dergestalt daß wir alle „Vollkommenheit unseres Wesens auf Gott über„tragen, ohne jedoch irgend etwas Mangelhaftes „und Accidentelles beizumischen.“[7])

„Und dies beweis't Johannes von Cyparissia sehr gut, wo „er den Satz entwickelt, daß die Negation nicht das negirt, „was die Affirmation affirmirt.“[8])

„Dem ganz entgegen, werden durch diese Negationen die „affirmativen Bezeichnungen, die positiven Begriffe erweitert und „vervollkommnet: was die Affirmation Grobsinnliches, Beschränk„tes und von der Creatur, von welcher sie herrührt, Geborgtes „in sich trägt, wird durch die Negation verwischt und „entfernt; und es wird somit eine durchsichtigere und reinere „Idee von Gott gewonnen.[9]) Man macht es hiebei, sagt der heilige

6) Etsi negantes illae de Deo enuntiationes aientibus anteponantur, non tamen omittendae sunt hae, sed ambae inter se temperandae conjungendaeque sunt. Nam neque pugnant invicem, et mutuo se fulciunt atque adjuvant.

7) Theodorus Abucara aientes quoque proprietates non minus quam negantes Deo tribuendas asserit: *„ita ut quae in nobis sunt praestan„tissima, sine admistione ulla passionum et accidentium, in illum trans„feramus.“ Το θειον κεκτησθαι τα παρ' ἡμιν τιμιωτατα, ἀνευ της ἐπακολουθουσης αὐτοις των παθηματων συμβασεως.* Theod. Abuc. *opusc. tert.*

8) Ac *minime quidem ambo illa inter sese pugnantia, et contraria esse* pulchre Joannes Cyparissiotus probat: **quia quod affirmatio affirmavit, hoc ipsum negatio non negavit.**

9) Ex quo illud etiam alterum sequitur, affirmantes illas notiones, enuntiationesque *ab negantibus juvari ac perfici;* quatenus quod in illis inest crassum et concretum atque ex creatis, unde translatae sunt rebus oblitum, *posteriores abstergunt ac removent:* unde liquidior ac purior Dei notitia comparatur.

„Dionysius, wie die Künstler an einem von selbst entstandenen „Bilde: man saübert es von allen Zuthaten, die an ihm kleben, „und dadurch allein schon tritt seine verhüllt gewesene Schönheit „ans Licht. 10) Noch deütlicher macht dies Maximus in der herr„lichen Erklärung, die er dazu gibt. Er sagt: es gebe zwei Arten „von natürlichen Cameen: solche, die der Künstler ohne irgend „welche Zuthat aus der Steinmasse schneidet und in die bestimmte „Zeichnung ausmeißelt; und solche, die Eüripides Naturgebilde „— *αὐτομορφοι* — nennt: wenn nämlich die Natur selbst in „einem kostbaren Steine eine Zeichnung herausgebildet hat. Von „dieser Art war jener Achat des Pyrrhus, von welchem Plinius „redet. 11) Darauf waren die neün Musen und Apollo mit der „Leier ausgemeißelt und zwar von keines Menschen Hand oder „Kunst, sondern von der Natur selbst, indem diese den Formen „und Nüanceen des Steines eine derartige Kraft mitgetheilt hatte, „daß sie diese Figuren hervorbrachten und sogar jeder von den „neün Schwestern das Emblem ihrer Attribute beigaben. In „diesem Falle hatte der Künstler, ohne die Masse selbst zu bear„beiten, davon nur die Gangart abzulösen und die Umkrustungen „abzustreifen, um das von selbst entstandene Meisterstück aus Licht „zu fördern."

„Dieser Vergleich paßt vortrefflich auf den Begriff Gottes, „den wir mittelst des theologischen Eliminationsverfahrens gewinnen,

10) *Ὡςπερ οἱ αὐτοφυες ἀγαλμα ποιουντες, ἐξαιρουντες παντα τα ἐπιπροσθουντα τῃ καθαρᾳ του κρυφιου θεᾳ κωλυματα, και αὐτο ἐφ' ἑαυτου τῃ ἀφαιρεσει μονῃ το ἀποκεκρυμμενον ἀναφαινοντες καλλος.*

Quemadmodum ii qui nativum simulacrum faciunt, omnia detrahentes, quae sincerum ejus, quod occultum est, aspectum impediunt, atque ipsam per se latentem pulchritudinem sola detractione palam ostendentes.

11) Post hunc annulum (scil. Polycratis) regia fama est Pyrrhi illius, qui adversus Romanos bellum gessit. Namque habuisse traditur achaten, in qua novem Musae et Apollo citharam tenens spectaretur, non arte, sed sponte naturae ita discurrentibus maculis, ut Musis quoque singulis sua redderent insignia. Plinius, *hist. nat.*, lib. 37, cap. 1. Anmerk. d. Herausg.

„mittelst des Verfahrens, das Plotin das universale nannte, weil „man im Allgemeinen das Wesen eines Dinges erkenne, wenn „man alles an ihm befindliche Accidentelle abstreife. Um das „Wesen irgend eines Dinges zu erkennen — so lauten seine „Worte — muß man es in seinem reinen Sein betrachten; denn „alles Accidentelle ist für die Erkenntniß des Dinges, dem es „accidentell ist, immer hinderlich. Man streife darum ab, um das „Wesentliche betrachten zu können.“ [12])

„Alles dies laüft auf den Gedanken des Aristoteles hinaus, „der seine erste Kategorie nicht in einer positiven, sondern in „einer negativen Definition erkennen läßt. Ammonius bespricht „und versteht es ebenso. Alcinous seinerseits vergleicht jenen „Proceß, der sich vermöge der Negation und Elimination zu Gott „erhebt, mit dem geometrischen Verfahren, das zum Begriffe des „Punktes mittelst der wahrnehmbaren Formen der Ausdehnung „vordringt, indem es von einem festen Körper zur Fläche, von „der Fläche zur Linie und von der Linie zum Punkte vor„schreitet.“

„Fürwahr, dieses Verfahren ist auf den Gottesbegriff vorzugs„weise anwendbar. Denn wie Herennius, ein Platoniker, in einem „unedirten Werke bemerkt, [13]) die Affirmationen definiren und „umschreiben nur; aber die Negationen und sie allein lassen den „Sinn des Unendlichen bestehen; nur die Negation hat die Kraft,

12) *Δει δε την φυσιν ἑκαστου σκοπεισθαι εἰς το καθαρον αὐτου ἀφορωντα, ἐπειπερ το προςθετον ἐμποδων ἀει προς γνωσιν του, ᾧ προςετεθη, γιγνεται· σκοπα δη ἀφελων.* Plot. *Enn.*, I, 7, c. 9. —

Oportet naturam uniuscujusque considerare, ad ipsum ejus purum respicientes: nam quod est adjunctum, cognitionem ejus, cui est adjunctum, semper impedire solet. Considera igitur auferendo.

13) Affirmationes definitum aliquid et circumscriptum significant: at *negationes vim habent infinitam* . . . negationes ab iis quae terminis inclusa sunt, ad id quod nullis finibus coërcetur, extendendi vim habent.

„sich von den in Grenzen eingeschränkten Wesen zum unbe-
„schränkten, von keiner Grenze umschriebenen Sein zu erheben.“

Das ist dieses Capitel der Theodicee des Petavius.

Unstreitig ist das Principalverfahren der Vernunft, welches zur Unendlichkeit Gottes emporsteigt, welches überdies das Universalverfahren ist, um jede Wahrheit an sich zu erkennen, niemals besser beschrieben, weder vollständiger noch tiefer analysirt worden, als in diesem herrlichen Capitel.

Wie kömmt es, daß dieses schöne Werk unbekannt, daß es nicht in den Händen eines Jeden ist, der sich mit Philosophie befaßt, und daß man von Theodicee spricht, ohne es zu kennen?

II.

Thomassin schreibt das Latein, wie Malebranche das Französische, einige Verschiedenheit in Rücksicht auf die Reinheit des classischen Geschmacks abgerechnet. Im Drange der Composition entschlüpfen dem Thomassin bisweilen sonderbare Sprachausfälle und ziemlich hervorstechende Barbarismen. Aber in Hinsicht auf Reichhaltigkeit, Lichtfülle und Erhabenheit des Styles stehen sich Thomassin und Malebranche ganz gleich. Mit einer so seltenen Gelehrsamkeit ausgerüstet, daß Malebranche den Vergleich nicht aushält, ist Thomassin nicht minder originell. In beiden ist die Centralidee, der philosophische Cult ein und derselbe, nämlich der Cult des ewigen Wortes, dieses betrachtet in seinen zwei Beziehungen, sowohl als universale alle Menschen erleüchtende Vernunft, wie auch als incarnirtes Wort, als Erlöser des Menschengeschlechtes.

Unter beiden Gesichtspunkten ist Thomassin's Motto folgendes: „Christus kömmt zu jeder Zeit“ — Christus venit semper — Als Vernunft erleüchtet er jeden Menschen, der in diese Welt kömmt; als Heiland oder als incarnirtes Wort kömmt er gleichfalls für Alle und wirkt seit dem Anfange der Welt, gemäß dem Texte der heiligen Schrift, die da redet „von dem Lamme, das „vom Anbeginne der Welt geschlachtet wird.“

Auf dieser Grundanschauung beruht jener gewaltige Eklekticismus Thomassin's. Im Lichte der katholischen Wahrheit und gestützt auf die nie wankende Unterlage des Dogma, führt er die Bruchstücke und Spuren der Wahrheit, die das universale Wort dem Geiste der Menschen, welche die Vernunft gepflegt und ihr gehuldigt haben, zu jeder Zeit und an jedem Orte eingesäet hat, insgesammt auf das Christenthum zurück und betrachtet sie als dessen Eigengut. Thomassin deütet alles im guten Sinne, außer wo dies ganz und gar unmöglich ist; im Verwerfen ist er sparsam, im Aufnehmen aüßerst duldsam; sein vielumfassender Geist ist gastfreündlich im reichen Maße; für Jeden findet er immer einigen Platz in seinem Hause; nur die Böswilligen und Gottlosen weis't er zurück, dagegen findet alles Zulaß bei ihm, was im Forschen nach Wahrheit Ernst und Redlichkeit verrathen hat. Nach dem heiligen Augustin ist ihm Platon und was an Platon hängt, über alle Anderen lieb.[14] Das ganze Gefolge der Neüplatoniker ist gut aufgenommen, und in seiner Güte nimmt er sich Plotin gegenüber nicht genug in Acht. Uebrigens ist Plotin nur zur Hälfte Sophist. Das Wort des heiligen Paulus: „Die Liebe glaubt „alles," bringt Thomassin bis zum Uebermaße in Ausführung. Indeß thut ihm diese überreiche und beständige Gastfreündschaft keinen Eintrag. Er bleibt frei inmitten dieser Menge; er weiß zugleich mit Allen und mit sich selbst zu leben. Er conversirt beständig, aber ohne das Nachdenken zu unterlassen, und wenn

---

14) Wir wissen sehr gut, daß man Platon von zwei Seiten nehmen kann, von der guten und von der schlimmen Seite. Unseres Erachtens ist die erstere wahrer, und wir theilen in diesem Punkte die Ansicht eines frommen Religiosen aus dem Orden des heiligen Franciscus, der im Jahre 1627 zu Bologna ein Buch mit folgendem Titel herausgab: »Christianae »theologiae cum Platonica comparatio, auctore Livio Galante, sacri »seraphici ordinis Theologo.« Auf das Titelblatt des Buches ließ der Auctor eine Rose zeichnen. Diese Rose ist Platon. Rechts auf der Rose sitzt eine Biene; links eine Spinne. Ueber der Biene lies't man die Worte: hinc mel, und über der Spinne: hinc venenum. Thomassin ist eine Biene.

er in die Gedanken Anderer eingeht, tritt er aus dem seinigen nicht heraus. Bei Gelegenheit seiner Fragen und in dem Vergleiche, den er zwischen dem Geiste Aller und dem Geiste eines Jeden unaufhörlich anstellt, legt er Einigen, oft sogar den Beßten, mehr Verstand bei, als sie wirklich haben. Er weiß sehr wohl, daß Alle mehr Verstand haben, als Einer, wer es auch immer sein mag, und gerade darum setzt er sich mit Allen in möglichst nahe Verbindung.

Noch nie ist die wechselseitige Durchdringung des freien Gedankens und der Tradition, der Theologie und der Philosophie, weiter getrieben worden. Noch nie hat Jemand mehr daran gearbeitet, alle Wahrheiten einander näher zu bringen, eine jede Ordnung der Dinge durch alle anderen gegenseitig zu beleüchten. Den menschlichen Geist wieder als einiges Ganze aufzufassen, ihn in seiner ganzen Sphäre zu durchlaufen und zu vergleichen; auf dem Centrum dieser Sphäre stehend ihre verlorene Einheit und ihre verklungenen Harmonien wieder zu finden; das universale Licht des Logos oder die katholische Wahrheit aus dem Mittelpunkte in alle Umkreise und auf alle Punkte der Sphäre hinauszuleiten; die wahrhaftige Encyclopädie zu schaffen und auf die Erziehung der Geister anzuwenden: das war Thomassin's Plan und Absicht.

Außer seinem großen theologischen Werke, das eigentlich eine Vergleichung der Theologie und der Philosophie ist, hat er auch in vier anderen schönen Werken, die noch weniger gekannt sind als die theologischen Dogmen, Denkmale seiner Thätigkeit hinterlassen. Sie führen die Titel: Christliche Lern- und Lehrmethode **der Philosophie — der Grammatik — der Historiker — der Dichter.** [15])

15) Das andere sehr berühmte Werk Thomassin's: Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, hat zwar, als zur praktischen Theologie gehörig, hieher keinen Bezug, muß aber doch angeführt werden, wenn Thomassin's ganzes Verdienst hervorgehoben werden soll.

Dieses großartige Werk ist übrigens von seinem Verfasser selbst in

Endlich entwickelt Thomassin auch seine Gedanken über „die „Art und Weise, auf welche selbst die Physik und die Natur„geschichte, die eines der schönsten Gebiete der Philosophie und „so wichtig, so nützlich und so erbauend ist, auf Gott zurückgeführt „werden können." Es ist fürwahr hohe Zeit, daß man diese Fingerzeige des Genies, die uns das ganze siebenzehnte Jahrhundert gibt, befolge, wenn man die Wissenschaft, Literatur und Philosophie in Europa regeneriren, Erziehung und Unterricht wiederherstellen und die öffentliche Vernunft und durch die Vernunft die Religion heben will.

Doch kehren wir zurück auf unseren Gegenstand, auf Thomassin's Theodicee.

III.

Dieses Werk, das den ersten Theil der Dogmata theologica bildet, umfaßt zehn Bücher, von denen jedes ungefähr den Umfang von Fenelon's Abhandlung über die Existenz Gottes haben mag. Die Titel sind folgende:

I. Von der Existenz Gottes. II. Von der Einheit und Güte Gottes. III. Von Gott als absolutes Sein, als Wahrheit, Schönheit, Liebe und Leben betrachtet (hier wird auch von den Ideen gehandelt). IV. Von der Einfachheit Gottes. V. Von der Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes. VI. Von der Anschauung Gottes (wie die Seelen Gott schauen). VII. Von dem Wissen und Wollen Gottes. — Die letzten drei Bücher sind rein theologisch und handeln von der Prädestination. [16])

---

französischer und lateinischer Sprache geschrieben worden, während er die vier obengenannten nur in der französischen verfaßte.

Anmerk. d. Herausg.

16) I. De Existentia Dei. II. De Unitate et Bonitate Dei. III. De Deo ut est Esse ipsum, et Mens, et Veritas, ubi de Ideis, et Pulchrum et Amor et Vita. IV. De Simplicitate Divina. V. De Immensitate, de Immutabilitate et de Aeternitate Dei. VI. In quo de Dei Visione

Diese Theodicee, eigentlich das von einem Geistesmanne systematisch zusammengefaßte Werk der Kirchenväter, ist wohl das Vollständigste, Gelehrteste und Philosophischeste, was je in einem Jahrhunderte über Gott geschrieben worden ist.[17]).

Wir haben hier hauptsächlich das erste Buch zu analysiren, welches von der Existenz Gottes handelt. Dieses Buch faßt die Frage, welche sich bei den Philosophen und bei den Vätern weitlaüfig erörtert findet, in ihrer ganzen Tiefe und nach allen Seiten zusammen.

Nach den ausdrücklichen Citaten Thomassin's anerkennen zunächst Alle die eingeborene oder wenigstens die natürliche Gottes-Idee in der Seele, eine Art voraus empfangenen Wissens oder vielmehr Bewußtseins von Gott, das Gott den werdenden Seelen einprägt, oder wenn man will, das ihnen Gott durch seine beständige Gegenwart unaufhörlich darbietet, indem er sich zeigt.[18])

---

agitur. VII. De Scientia et Voluntate Dei. VIII. De Praedestinatione et Reprobatione. IX. De necessaria Graecorum Latinorumque Patrum, Augustino anteriorum, concordia cum Augustino ipso et ejus sequacibus, in Theologicis de Praedestinatione et gratia disceptationibus. X. De Gratia efficacissima, ad conversionem saltem, et ad perseverantiam finalem necessaria; hoc est ad gratuitae Praedestinationis executionem.

17) Bereits ist nun diesem fast unbekannten Genie eine erste Genugthuung zu Theil geworden, nämlich durch die schöne Arbeit Lescoeur's über die Theodicee Thomassin's. Anmerk. d. Verf.

Wie sehr übrigens P. Gratry Recht habe, sich über die Unbekanntschaft des gelehrten Publicums mit Thomassin zu beklagen, haben wir selbst empfunden; denn wir mußten nach vielen anderen Versuchen bis an die k. Hof- und Staatsbibliothek in München gehen, um das in Rede stehende Werk Thomassin's zu erhalten und so die Texte vollständiger, als es P. Gratry thut, beisetzen zu können. Anmerk. d. Herausg.

18) Notitia Dei *innata*, vel *agnata* .... Ante omne vel sensuum experimentum vel magistrorum documentum, anticipatam quandam Dei scientiam vel conscientiam inesse omnium hominum mentibus, vel Dei ipsius et naturae manu nascentibus inscriptam, vel saltem ex actae ante corpora vitae naufragio superstitem, vel denique jugi objecti praesentia semper occursantem et vel invitis sese insinuantem,

Alle erblicken diesen eingeborenen Keim der Erkenntniß Gottes in dem eingeborenen Verlangen nach dem höchsten Gute.[19])

Sie erblicken diese unerschlossene Erkenntniß Gottes auch in jenem Lichte, das, ein natürliches, in alle Herzen geschriebenes Gesetz, Recht und Unrecht unterscheidet.[20])

Sie erblicken diese Erkenntniß in der Vernunft selbst, die ohne thatsächlichen Verkehr der Seele mit Gott nicht existiren kann; die zunächst in ihren nothwendigen Formen, in den ersten Principien, in den Axiomen, in den Ideen des Unendlichen und Vollkommenen auf Gott hinweis't, und die überdies Gott selber mittelbar sieht, wenn sie sieht, was sie sieht und so oft sie urtheilt. Es ist also die Natur der vernünftigen Seele selbst, zu deren Wesenheit die Gottesidee gehört — divinam lucem animae inessentiatam —, und dann der thatsächliche und lebendige Verkehr der Seele mit Gott, ein Verkehr, durch welchen sie mit Gott unmittelbar in Berührung tritt — immediatis cum Deo mentis congressibus —.[21])

---

plerisque saecularis Philosophiae proceribus persuasum fuit. *Dogm. theol., de Deo Deique proprietatibus*, lib. I, cap. I, 1. Wir citiren nach der Pariser Ausgabe, die von 1680—89 in der königlichen und erzbischöflichen Druckerei des Franz Muguet erschienen ist.

19) Ex innato appetitu summi Boni, cap. V, — und wird diese Behauptung in vier Nummern weitläufig mit Belegen ausgeführt.

20) Eandem notitiam colligunt ex judicio et lumine, quo naturaliter justa ab injustis discriminamus. Idem declarant ex inscripta cordibus lege naturali. Cap. VI et VII, in corp.

21) .... Ex cognatione mentis cum Deo geminoque ejus consanguinitatis privilegio, ideis nempe quibusdam et simulacris divinitatis menti cuilibet innatis atque *immediatis cum Deo mentis congressibus*. Ac primo quidem cognatio mentis cum Deo hoc illi suo quasi jure praestat, ut Deum agnitura, extra seipsam ne necessario digrediatur, ad sensus et sensibilia ne dilabatur, tanto peritior Dei sit, quanto propior; Deum quaerens, ne in extremam regionem dissimilitudinis peregrinetur; Dei peritiam vel a Deo vel a se ipsa colligat, non a sensibilibus tantum, utpote dissimilioribus et remotioribus.... Ubi dilucide vides lucem qua videtur Deus, *animae ipsi inessentiatam*

Sodann weis't Thomassin nach, daß die Erkenntniß, welche unsere Seele von sich habe, einen festeren und sichereren Stützpunkt abgebe, um sich zu Gott zu erheben, als der Anblick der gesammten Welt es vermöge. Denn sie sei eine Erkenntniß, die andere von der sichtbaren Welt nicht gebotene Erkenntnisse in sich schließe und überdies für uns klarer sei. [22])

---

esse; non igitur necessario adeundae sunt ipsi naturae corporum tenebricosiores, sed se sibi tantum reddat, se intueatur, et Deum videbit. Cap. VIII, 1.

22) Multa clarius a nobis de Deo et anima nostra sciri quam de rebus corporeis. Anima ex seipsa quam ex orbe toto, Deum clarius et certius intelligit.

Dies sind die Titel des XVI. und XVII. Capitels, die in mehreren Punkten ausgeführt werden. Die Punkte des XVI. sind:

I. An Ens summe perfectum et quo nihil melius cogitari potest, existat, multo minus dubitari potest, quam an Sol existat.

II. Hinc patres affirmant, Deum non posse nesciri.

III. Augustinus tam certo et evidenter scire quod Deus sit, expetiit, speravit, assecutus est, ut ex variis ejus contextibus declaratur.

IV. Quid sit Veritas, Justitia, Sapientia, multo evidentius omnes scimus, quam quid sit lux, color, calor.

V. Dei natura charitas est et dilectio, quam notiorem habemus, quam fratrem, quem diligimus; ex Augustino.

VI. Deum et animam anima intelligit tertio visionum genere, quod intelligibile vocat Augustinus, quodque multo certius est duobus aliis, nempe corporali seu sensibili, et spiritali seu imaginario. His enim subest error, non illi.

Das XVII. Capitel wird in folgende Punkte abgegliedert:

I. Cum creatura reliqua omnis vestigium Dei sit, anima autem rationalis imago Dei, utique ex imagine, quam ex vestigio colligetur Dei cognitio uberior, clarior, certiorque.

II. Deo proprior anima cum sit, praeposterum id esset, si semper adigeretur, ad ima descendere, ut ad Deum conscenderet.

III. Rem tanti momenti, quanti est Dei notitia, ab inferioribus mendicare anima ubi cogitur, poena illa est, non natura.

IV. Sensibilia sic animam ad Deum deducunt, quia ipsam in se-

Indeß „sagt uns diese vernünftige Erkenntniß Gottes, die wir „natürlicher Maßen in uns finden, mehr, daß Gott ist, als was „er ist" [23]): d. h. sie ist eine mehr indirecte als directe.

Uebrigens „läßt sich die Existenz Gottes auch aus den Werken „der Schöpfung beweisen. Man beweis't sie mittelst jenes auf„steigenden Ganges des Geistes, der von den sinnlichen Dingen zu „den übersinnlichen vorschreitet." [24])

---

ipsam reducunt, contemplantem non oblectari se pulchritudine corporea, nisi quatenus incorporeae et incorruptibili sursum pulchritudini consentit.

V. Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intelliguntur, cum anima mutabilibus pulchris pulchritudinem incommutabilem, quam sursum videt, praeponit.

VI. Sicubi Deus ignoratur, id eo fit, quod anima foris sit.

VII. Nulli non perspicuum est, sapientiam, justitiam, veritatem, quae intus videt anima, splendidius de Deo testimonium dicere, quam lucem, calorem etc.

VIII. Longe certior veritas enitescit ex intelligentia, quam ex corporali vel imaginario visionum genere.

23) Ita per se nobis notum est Deum esse; sed magis, quod sit, quam quid sit. Titel des XVIII. Capitels, in welchem Thomassin folgende zwei Punkte erörtert:

I. Bifariam intelligi potest, Notum per se nobis esse, quod Deus sit. Aut quod res indigeat sola verborum explicatione, et eo modo per se notum est ens quo nil melius esse aut cogitari potest. Aut quod statim pateat ipsamet rei essentia. Et ita non est per se notum, Deum esse.

II. Quae hactenus dicta sunt de ingenita Dei notitia, ea omnia spectant ad notitiam Dei quod est, non quid est.

24) Existentia Dei ex operibus creatis demonstratur. Titel des XXI. Capitels. Existentia Dei demonstratur ex mentis progressu per sensibilia supra sensibilia. Titel des XXII. Capitels. Die specificirten Punkte dieses Capitels sind äußerst interessant und hieher bezüglich; daher möchte es jedem Leser erwünscht sein, wenn sie hier folgen:

I. Non prospectu hic solo, sed dijudicatione opus est, ut per gradus facta progressio ad Deum pertingat.

II. Exemplum hujus progressionis apud Augustinum. Clamat natura corporum se mutabilem et sapientia inanem esse: non

„Auch die nothwendigen, geometrischen Ideen, an und für sich „genommen, sind eine Beweisquelle.“ [25])

---

est ergo Deus; ascenditur ergo ad animas et mentes, quae clamant et ipsae se mutationi et quandoque etiam insipientiae obnoxias esse. Ascenditur ergo ad ipsam sapientiam et veritatem, quae mutari, quae utique decipere non potest.

III. Augustinus ipse hac progressione Dei intelligentiam primum assecutus est.

IV. Comparata mentis et sapientiae seu veritatis natura, non potest non statim dilucere, eminere naturam sapientiae, et in summo naturarum omnium intellectualium fastigio radiare.

V. Et corpora et mentes mutabilitate sua clamant peraeque se non esse Deum.

VI. Alia progressio Augustini, cum ab oculis corporeis scanditur ad intellectuales et ab his ad lucem incommutabilis veritatis qua necessario aspergendi sunt, ut ratiocinentur et intelligant.

VII. Utramque hanc progressionem uno complexus est loco Augustinus.

VIII. Non dispar illa progressio Augustini a particularibus et commutabilibus bonis ad bonum ipsum summum et incommutabile, cujus participatione reliqua bona sunt: cujus comparatione majora minorave judicantur; de quo nemo judicat, quod eo superius nihil sit; ad quod redeunt reliqua bona quae inde exierunt: ut sicubi deficiant, reficiantur.

IX. Ita et a corporum pulchritudine ad pulchritudinem animae conscenditur, ab hac ad pulchritudinem sapientiae, quae nec mutari jam nec marcescere potest.

X. Eodem spectat illud ejusdem Augustini: Eminet supra animas veritas, vita mentium; supra veritatem nihil.

XI. Faecem ipsam Christianae plebis ad has argumentationes manuducebat Augustinus. Est enim Christianus omnis, Theologus.

XII. Quanti intersit, ut Theologi insuescant et Christianos omnes insuefaciant, a corporibus in animas regredi cogitando et ab his ad Deum, ad veritatem, ad sapientiam et justitiam eniti. Gregorius Magnus plebem ipsam Ecclesiae hac informabat doctrina.

XIII. Suffragia Bernardi, Anselmi, Philonis.

25) Existentia Dei demonstratur ex immutabilibus sapientiae numerorum,

„Sowohl die Väter als die Philosophen erkennen einhellig „folgende drei Wege, auf denen das Dasein Gottes bewiesen wer„den könne: 1. Die Stufenfolge der Dinge — kosmologischer Be„weis —; 2. das eingeborene Erkennen und Verlangen des Schö„nen und Guten — psychologischer Beweis —; 3. die nothwen„digen Ideen, an und für sich genommen — metaphysischer Be„weis —." 26)

Also auch hier, bei Thomassin und allen denen, die er zu Rathe zieht, finden wir die beiden Beweisarten wieder, nämlich den aposteriorischen aus dem Anblicke unserer Seele und der Natur, und den apriorischen aus den Ideen an und für sich genommen.

In Thomassin's Augen ist der metaphysische oder apriorische Beweis ein guter; aber er trennt ihn keineswegs vom aposteriorischen und zwar von wegen seiner hier folgenden Grundanschauung:

In Wirklichkeit ist der Ausgangspunkt aller Erkenntniß Gottes, aller wirksamen und wirklichen Beweise für die Existenz Gottes jene Thatsache, die man gemeiniglich mit dem Namen „eingeborene Gottesidee" bezeichnet, der man aber auf den Grund gehen und eine philosophischere Darstellung widmen muß.

---

figurarumque regulis animae rationali semper conspicuis et jugiter observantibus. Primum ex Augustino. Cap. XXIII. Dieser Beweis wird in zwölf Punkten erlediget. Im XXIV. Capitel folgt dann der zweite Theil des Beweises: De eodem ex aliis Patribus.

26) De eodem ex antiquis Philosophis, ut per Arithmeticas et Geometricas disciplinas, ut ex insitis animae cognitionibus affectibus pulcri bonique, ut entium gradatione, existentia tandem divina demonstretur. Cap. XXV.

IV.

Wohlan, diese tief originelle und unserer Ansicht zufolge gründliche Theorie dessen, was man die eingeborene Gottesidee genannt hat, ist vorhanden. Thomassin hat sie im Titel des neünzehnten Capitels gegeben und in dessen Umfange entwickelt: „Ueber der Erkenntnißkraft gibt es einen geheimnißvollen „Sinn, mit welchem Gott mehr berührt oder gefühlt als gesehen „oder erkannt wird" — Supra vim intelligendi est sensus quidem arcanus quo Deus tangitur, magis quam cernitur aut intelligitur —. [27])

Thomassin hat in diesem Capitel den tiefsten Hintergrund der psychologischen Thatsachen hervorgestellt und beschrieben, jenen Hintergrund, welcher die ganze Psychologie aufhellt, welcher der Theodicee ihre wahre Unterlage gibt und die wahre Spannfeder der Intelligenz und des Willens erkennen läßt, jenen Hintergrund, den Aristoteles den Zug des Begehrbaren und Erkennbaren nannte, ohne ihn jedoch näher zu beschreiben.

Wir behaupten unbedenklich, daß dieser Punkt, der die Einführung des wahren und nothwendigen Mysticismus in die Philosophie genannt werden darf, der Hauptpunkt ist, welchen die Philo-

---

27) Cap. XIX. Dieses Capitel ist eines der lesenswerthesten; es ganz herzusetzen, würde zu viel Raum erfordern; doch die Hauptpunkte mögen angebracht werden:

I. Supra intelligentiam est apex mentis, arcanus sensus, contactus quidam obscurus, augurium, unum, silentium mentis, quo sentitur magis Deus, quam intelligitur, tangitur potius quam videtur.

II. Probatur id primo ex antiquis Philosophis.

III. Ex Dionysio et ejus interpretibus.

IV. Ex Gregorio Nysseno.

V. Coacervantur rationes complures, quibus hic arcanus contactus Deitatis, omni intellectione anterior constituitur.

sophie vom Anbeginne verfolgt, ohne welchen sie nie vollendet werden kann, ohne welchen sie der Wurzel entbehrt, durch welchen sie aber zur Vollständigkeit, Umgestaltung und organischen Einheit gelangen wird. Vielleicht ist es diese Wahrheit, welche Schelling, dem gegenwärtigen Haupte der deütschen Philosophie, vorschwebte, wenn er sagt, daß Gott nicht mehr bloß ein rationelles, sondern auch ein experimentales Ding für die Philosophie sein wird. Und es erblickt dieser Geist in dieser neüen Anschauung eine Umgestaltung der Philosophie. „In diesem Sinne," sagt er, „steht die Philosophie am Vorabende einer großen Umwälzung und wird dies im Grunde die letzte sein." [28])

Wir halten diese Worte für gegründet und sagen, daß Thomassin besser als irgend ein Anderer die Thatsache berührt und beschreibt, auf welche sie sich beziehen. Uebrigens werden die Katholiken allein diese Vorhersagung in Erfüllung bringen.

Thomassin's Annahme und Behauptung ist also, daß es einen göttlichen Sinn in der Seele gebe, einen Sinn des göttlichen Contactes, der verschieden ist von den nothwendigen Ideen, die auch in der Seele und eine Art von Schauen Gottes sind. Seiner Ansicht zufolge fühlt die Seele die Körper, fühlt sich selbst und fühlt Gott. Das ist die Sensibilität in ihrem vollen Umfange und scheidet sie sich demnach in einen äußeren Sinn, in einen inneren Sinn und in einen göttlichen Sinn.

Aber, man merke es wohl: vermöge dieses göttlichen Contactes kann der göttliche Sinn nur eine unerschlossene Erkenntniß und Liebe Gottes verleihen, das doppelte Element, welches Vernunft und Freiheit in uns zu entwickeln und dem sie die Richtung zu geben haben.

Demzufolge erkennt man Gott, wie man die Welt erkennt. Die sinnliche Wahrnehmung gibt der Erkenntniß der Welt eine thatsächliche, aber dunkle und unklare Unterlage, aufgehellt wird sie erst von der Vernunft: ebenso gibt der göttliche Sinn der

---

28) „System des transscendentalen Idealismus," als Anhang zur Philosophie Cousin's, p. 393.

Erkenntniß Gottes eine thatsächliche, aber dunkle und unklare Unterlage, erst die Vernunft gibt Helle und Klarheit dazu. Während dessen, daß wir diesen dunklen Sinn des substantiellen Gottes wahrhaft haben, haben wir auf der anderen Seite auch die klare Idee der evidenten, nothwendigen, absoluten und unveränderlichen Wahrheiten, die ebenfalls von Gott kommen und eine Art von Schauen Gottes sind. Man erhelle den dunklen Sinn mit diesen Klarheiten; man lasse das in diesem Sinn eingeschlossene moralische und affective Element die Spannfeder sein und den Aufschwung bewirken; man lasse die Vernunft ihrem Gesetze gemäß, gemäß jenem einfachen und natürlichen Verfahren vorschreiten, das inmitten aller Dinge nur das Universale, Absolute und die unendliche Affirmation, d. i. Gott sucht: dann wird der wahrhaftige Beweis für die Existenz Gottes in der Seele sich gestalten, jener, der Vernunftbeweis ist und Erfahrungsbeweis, ideell und reell, apriorisch und aposteriorisch, gewiß wie die Erfahrung, streng wie die Geometrie, schön wie die Poesie, einfach wie die Anschauung, lebensvoll wie das Gebet.

V.

Doch fahren wir mit Thomassin fort in der Analyse der eingeborenen Gottesidee oder vielmehr in der Analyse dessen, was man die eingeborene Idee Gottes genannt hat und was Thomassin bald natürlichen Vorbesitz Gottes nennt — naturalis de Deo anticipatio —, bald voraus empfangene Erkenntniß Gottes — anticipata Dei notitia —, oder eingeborene Erkenntniß Gottes — innata Dei notitia —, oder die den Geistern natürlicher Maßen eingeprägte Erkenntniß Gottes — notitia Dei naturaliter mentibus informata —.[29] Thomassin untersucht diese natürliche Position Gottes tiefer und vollständiger, als es je ein Philosoph gethan hat. Malebranche und viele Andere erblicken darin einfach

29) *Theol. Dogm.*, lib. I, cap. XX et XXI.

ein Schauen Gottes und irren in der Beschreibung und näheren Bestimmung dieser Art des Schauens; die Mystiker sehen darin nur einen geheimen Sinn, durch welchen sich Gott uns eingeistet und uns berührt; Cartesius sieht darin „gleichsam den seinem „Werke aufgedrückten Stempel des Künstlers". Thomassin vereinigt diese drei Gesichtspunkte. Ihm zufolge ist die natürliche Position Gottes unsere Seele selbst, zumal und ungetheilt, in wiefern sie Abbild Gottes, Abbild von Allem ist; es ist unsere Seele selbst, in wiefern sie Gott in den nothwendigen, ewigen Ideen sieht; es ist unsere Seele selbst, in wiefern sie vermöge jenes geheimnißvollen Sinnes, der gleichsam ihre Wurzel ist, Gott berührt. Es dürfte gut sein, diese Analyse anzuführen.

Die innere göttliche Position besteht „in den innerstwesentlichen Ideen, in der Substanz unserer Seele selbst, die eigenthümlicher Maßen im Wesentlichen alles ist und so durch die „Entwicklung ihrer selbst und gleichsam durch die Entfaltung der „Fasern, aus denen sie zusammengebildet ist, alles erkennt, was „erkennbar ist." [30]) Sie besteht ferner „in der Verwandtschaft „und dem Verkehre der Seele mit dem Erkennbaren und darin, „daß ihr das Erkennbare immer gegenwärtig vorschwebt und über „ihr erglänzt. Denn hätte auch der Geist gar keine Ideen, weder „zufällig empfangene noch von Natur aus mit seiner Substanz verwachsene oder ihm innerstwesentlich zugehörige, so wäre es doch, „weil er ein intellectuelles Auge ist, nur vonnöthen, daß er sich „öffne und dem Erkennbaren, das immer um ihn schwebt und über „ihm erglänzt, sich zuwende, um seiner ansichtig zu werden." [31]) —

---

30) Ex ideis coëssentiatis, id est ex ipsa animae substantia, quae essentialiter suo quodam modo omnia est, atque ita seipsam explicando, fibrasque, quibus complexa est, excutiendo, intelligibilia omnia intelligit. Lib. I, cap. XX, 1.

31) Ex cognatione sua et connexione cum intelligibilibus, et ex intelligibilium ei semper obversantium praesentia et adsplendescentia. Etsi enim nullas ideas vel accidentaliter impressas vel substantialiter implexas et inessentiatas mens adepta sit, quia tamen oculus est intellectualis, aperire tantum se et attendere ad intelligibilia semper

Endlich besteht diese göttliche Position „in dem geheimnißvollen „unkörperlichen Contacte, durch welchen die Seele in ihrer inner„sten Mitte und Spitze Gott gleichsam berührt und ihn mehr „fühlt als erkennt.“ [32]) An der nämlichen Stelle adoptirt Thomassin auch den cartesianischen Ausdruck „den seinem Werke auf„geprägten Stempel des Künstlers,“ fügt aber hinzu, daß er alle diese Elemente der natürlichen göttlichen Position nur vorlaüfig unter diesem Ausdrucke annehme, bis zu jenem Momente nämlich, wo er zu seiner Zeit und am rechten Orte die ganze Frage bestimmter fassen werde. Er thut dann dieses im dritten Buche der Theodicee, wo er „von Gott als Wahrheit, als Substanz der „ewigen Ideen und als Liebe“ handelt. Hier entwickelt er wirklich, was er im ersten Buche bloß angedeütet hat, indem er von dem göttlichen Sinn handelnd sich also ausdrückt: „Von Gott als „Wahrheit und als Liebe betrachtet ist das Correlativ im Men„schen Erkenntniß und Wille. Dagegen muß der Einheit Gottes, „welcher wir, der Wahrheit und Liebe gegenüber, in unserem Den„ken gewisser Maßen die Priorität einraümen, die Einheit des „Geistes selbst und seine innerste, höchste Mitte im Menschen ent„sprechen.“ [33]) Dies will in kurzen Worten sagen: Gott als Kraft, als Wahrheit und als Liebe betrachtet hat im Menschengeiste ein dreifaches Correlativ, welches Thomassin das göttliche Gefühl, das Schauen des Erkennbaren und die Liebe des Schönen nennt. Das ganze dritte Buch der Theodicee hat die Entwicklung der beiden letzteren Elemente der göttlichen Position zum Gegenstande. Hier, wo er Gott als das Sein, als die Wahrheit und Liebe schlechthin betrachtet, zeigt er zunächst, wie sich Gott in der

---

praesentia et affulgentia opus habet, ut illa intueatur. *Lib.* I, cap. XX, 1.

32) Ex contactu arcano quo unum et apex mentis Deum incorporeo quodam tactu contrectat sentitque magis quam intelligit. *Ibid.*

33) Veritati et charitati Deo respondent intellectus et voluntas hominis. At unitati quae a nobis intelligitur quodammodo prior quam veritas charitasque, respondebit in homine unitas mentis, et ejus quasi summus vertex. *Lib.* I, cap. XIX, 5.

Intelligenz unverkennbar als Quelle der Ideen erweise. Nicht minder ausdrücklich als selbst Malebranche spricht er hier von dem in der Vernunft sichtbaren und gegenwärtigen Gott. „Es gibt in „allen Menschen," sagt er, „in einigem Grade ein natürliches „Schauen der Wahrheit. Wir schauen die ersten Principien und „alle unveränderlichen Regeln der Vernunft im Lichte der ewigen „Wahrheit. — Die Wahrheit ist die alleinige Meisterin aller „Geister, welche sie sehen: Jene, welche wir Meister nennen, sind „nur Gesellen.[34]) In der Vernunft jedes Menschen führt sie „den Vorsitz; alle holen sich bei ihr Rath, um zu erkunden, was „Sein hat, um Zweifel zu zerstreüen, den Willen zu bessern und „das Leben zu regeln." Man glaubt Fenelon zu hören, der zwanzig Jahre später fast die nämlichen Worte niederschreibt. Thomassin fährt fort: „Die Ideen haben ihren Sitz in der höch„sten Wahrheit, und diese ist der Logos, das Wort Gottes .... „Ja, im göttlichen Verstande, in Gott selbst sind die Ideen. „Nur dahin dürfen sie gesetzt werden und dahin sind sie von Platon „und den Platonikern gesetzt worden, wie die heiligen Väter ein„hellig anerkennen .... Die Ideen sind in Gott, sie sind im Logos, „sind der Logos selbst, sagen die heiligen Väter: alle Weisheit, „die heilige wie die profane, alle Theologie und alle Philosophie „hängt davon ab, wie man die Ideen betrachte .... Wir schauen „die Ideen von wegen der unmittelbaren und ununterbrochenen „Gegenwart der Wahrheit im Geiste."[35]) Unbestreitbar hört man

34) Lib. III, cap. V. *De veritate.* Inesse naturaliter omnibus aliquam ejus sitim ac notitiam. Superesse ejus aliquam intuitionem, hoc est intelligentiam, in primis Principiis et regulis incommutabilibus, quae in ipso aeternae veritatis lumine videntur. Ferner cap. VI. *Rursum de veritate.* Quod sola sit omnium vera intelligentium Magistra, Magistri autem qui dicuntur, monitores sint. Quod eam suis mentibus praesidentem omnes consulant pro intelligendis veris, pro dirimendis litibus, pro moribus regendis, pro componenda vita.

35) De Ideis in summa veritate Verbo divino radiantibus ... Ideas in mente divina collocandas, nec alibi vel a Platone vel a Platonicis collocatas esse, consentiunt sancti Patres ... Ideas in Deo esse,

aus diesen Worten Malebranche und Fenelon. Thomassin entwickelt diese Punkte im größten Theile dieses Buches mit einer Macht der Analyse, mit einer Fülle und Reichhaltigkeit, die Malebranche nur zu übersetzen brauchte. Aber Malebranche hat nicht übersetzt: er hat die nämlichen Dinge aus seinem eigenen Schatze zu Tage gefördert; wir haben also nur zwei Zeügnisse für eine und dieselbe Wahrheit.

Nachdem Thomassin Gott als Wahrheit betrachtet hatte, betrachtet er Ihn als Liebe und weis't die göttliche Position in uns unter der Gestalt der Liebe nach. „Der Ursprung aller Liebe, „auch der zu den geschaffenen Dingen, liegt in der Erkenntniß, „dem Verlangen und der Verwandtschaft, die uns bezüglich der „höchsten Schönheit eingeboren sind.[36]) Gott ist die Liebe und „er ist uns genau in dem Maße innerlich gegenwärtig und bewußt, „als die Liebe, welche wir zu ihm und unseren Brüdern haben. „Die Liebe, jede wahre Tugend in uns, dies ist die göttliche „Form, die sich unserer Seele einprägt und sich ihr fortwährend „einprägen muß. Gott ist das ewige Gesetz der Liebe, kraft „dessen er selbst lebt und kraft dessen er alle geistigen Wesen leben „macht.“[37])

Das ist die wahre, vollständige, wahrhaft philosophische Analyse der verwickelten psychologischen Thatsache, welche man

---

in Verbo esse, ipsum Verbum esse, ex sanctis Patribus: sacram omnem aeque ac humanam sapientiam, Philosophiam, Theologiam ex Idearum contemplatione pendere . . . Id fieri immediata et jugi praesentia veritatis et mentis. Lib. III. Titel der Cap. XI, XII, XVI und XVIII.

36) Amoris, etiam ejus qui in creatas res effunditur, origo est insita animabus summi pulchri cognitio, appetitio, cognatio. Lib. III, cap. XXII, 5.

37) Deus dilectio est, et tam intimum, praesentem notumque illum habemus, quam amorem, quo in eum, imo et quo in proximum fervemus. Charitas quippe et virtus quaelibet nostra vera, illa summa, exemplaris et divina forma est nobis insculpta et impressa, ut annulus cerae, nec semel impressa, sed jugiter et semper imprimenda. Lib. III, cap. XXIII, 2.

mit einem sehr allgemeinen Ausdrucke die eingeborene Gottesidee genannt hat. Gott ist, die Seele ist: die Seele fühlt alles, was ist; sie fühlt das Sein Gottes in dem geheimnißvollen Grunde ihres Seins; begabt mit Intelligenz, d. h. mit geistigem Schauen, erkennt sie mehrere Dinge als absolut, als ewig wahre, und dies ist in einem gewissen Maße ein Schauen Gottes; begabt mit Wille will sie lieben, d. h. sie sucht die Schönheit, sie sucht etwas vom moralischen Gesetze der Liebe, und dies ist in einem gewissen Maße ein Verlangen nach Gott, der die höchste Schönheit ist.

VI.

Und, übergehen wir es hier nicht, diese unentwickelte göttliche Position, in welcher wir drei Elemente, nämlich das Gefühl, das Schauen und das Verlangen Gottes als Sein, als Wahrheit und als Liebe betrachtet, ausgeschieden haben, ist ihrem Wesen nach in sich eins, wie die Seele, wie Gott selbst. Gott kann von zwei Seiten erkannt werden; vom Denken, das an der klaren Oberfläche haftet oder die evidenten Principien und Axiome zum Gegenstande hat; und vom Gefühle, das in die verborgene Tiefe geht; wenn gleich diese beiden Extreme in Folge einer Lebensbewegung, die ihre Identität darthut und sie zur Einheit zurückführt, zur Vereinigung gelangen, in Folge einer Bewegung, die zugleich Sache des Instincts, der Erkenntniß und des Willens ist. Hierin liegt der tiefere Grund für das, was man zu begreifen anfängt: daß nämlich der von den abstract genommenen nothwendigen Ideen ausgehende Beweis für das Dasein Gottes Gefahr laufe, wenn er sich absondere oder isolire; daß er sich hingegen auf jenen Beweis stützen müsse, der sich aus den Wirkungen Gottes in der Seele zu Gott erhebt, und daß endlich die schließliche Affirmation ein voluntäres Element und einen Act der Freiheit in sich begreife. Es dürfte sich demnach mit der natürlichen Erkenntniß Gottes ebenso verhalten, wie mit der übernatürlichen Erkenntniß, von der Jesus Christus im Evangelium redet, wenn er sagt: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß der

„Vater ihn ziehe.“ Dies will sagen: der Sohn, das ewige Wort, die Welt der Ideen, im Fleische sichtbar geworden, ruft den Menschen von außen, und der Vater, das Princip des Seins, tief verborgen im Heiligthume der Seele, zieht sie innerlich an: unter diesem Zuge und Lichte entscheidet sich der Wille, der die Liebe will, aber zwischen der universalen Liebe und der anderen Liebe, der Selbstliebe, frei dasteht; er entscheidet sich und wählt entweder Gott oder einen Götzen.

Fügen wir dem Gesagten zwei Bemerkungen von Thomassin selbst bei [38]): „Ich kann nicht umhin,“ sagt er „hier zwei in meinen Augen höchst gewichtige Punkte hervorzuheben.“

---

38) Non possum non hic obiter monere duo quaedam, quae magni mihi quidem videntur omnino ponderis. Primum est, non tam semina cognitionum innatarum de pulcris, quam initia quaedam affectuum omnibus ingenita, captari ab his Philosophis, ut hinc ad superiora progrediendi occasio arripiatur. In causa esse potuit, quod etsi affectus isti non possint non superstrui notitiae cuidam rudi; quandoquidem ignoti nulla cupido; certiores paene sunt tamen omnes homines, amari a se naturali instinctu pulchritudinem, beatitatem et alia id genus, quam eorum inesse sibi notitiam a natura inscriptam. Eccur autem ita affecti et comparati sint homines, ea forsan ratio promi poterit: quod notitiae in mente naturaliter inscriptae sponte sua otiosae quodammodo sint, nec sentiantur, nisi in seipsam reflectatur mens. At affectus exerciti et tumultuosi fere sunt, ideoque neminem quantumvis rudem latere possunt.

Alterum est, illud etiam fortasse his Philosophis conducibilius visum esse, ab affectibus et amoribus insitis initium ducere, et ad divina sursum aeternaque gradatim protrudere amorem, quam per ingenita tantum veri semina idem tentare. Idque multis de causis. Affectibus enim magis ducuntur et persuadentur homines, quam spinosis argumentationibus. Deinde interest amore magis quam speculatione iter ad divina tentari, quod amatoris magis contactu complexuque sentiatur et degustetur Deus, quam intellectu. Adde quod affectu et amore divinorum magis magisque purgetur mentis acies, et ad divina contemplanda convalescat. Hinc est quod illi Philosophiam, hoc est amorem sapientiae profitebantur, seque Philosophos, quasi sapientiae amatores potius quam rimatores appellitabant. Eo

„Der erste ist, daß von den Philosophen nicht so fast die ein-„geborene Erkenntniß des Schönen, als vielmehr die Allen ein-„geborene Liebe zum Schönen als Ausgangspunkt und Mittel er-„griffen wurde, um höher aufzusteigen. Der Grund davon mag „folgender sein: Obwohl jene Liebe nothwendig auf irgend einer „anfänglichen oder unbestimmten Erkenntniß ruhen muß, — denn „nach etwas Ungekanntem hat man kein Begehren — ignoti nulla „cupido —: so haben doch alle Menschen darüber, daß sie die „Schönheit, Glückseligkeit und anderes der Art aus natürlichem „Instincte lieben, eine größere Gewißheit, als darüber, daß ihnen „eine Erkenntniß derselben von Natur aus eingeprägt sei. Und „diese Erscheinung dürfte sich vielleicht daraus erklären, daß die „dem Geiste von Natur aus einwohnenden Erkenntnisse an sich „so zu sagen brach liegen und erst wahrgenommen werden, wenn „der Geist über sich selber reflectirt, daß aber dagegen unsere „Neigungen mehr in Thätigkeit und fast in Aufregung sind und „daher Niemanden, sei er auch noch so unwissend, unbemerkt „bleiben können."

„Der andere Punkt ist, daß diese Philosophen es vielleicht „auch für nutzbringender gehalten haben, von den eingeborenen „Gefühlen und Neigungen auszugehen und das Herz nach und „nach zum Göttlichen und Ewigen aufwärts zu drängen, als das „Nämliche nur auf Grund der eingeborenen Erkenntnisse des „Wahren zu versuchen. Und ist dies sehr gegründet. Denn die „Menschen lassen sich von den Neigungen mehr leiten und über-„zeugen, als von spitzigen Beweisführungen. Ferner hat der Ver-„such, mehr auf dem Wege der Liebe als auf dem der Specula-„tion zum Göttlichen aufzusteigen, größeren Werth und Reiz, „weil Gott mit dem Herzen und seinen glühenden Liebesum-„armungen mehr gefühlt und gekostet wird als mit dem Verstande.

---

fortassis quoque factum est, ut hos Philosophos saepius laudaret Augustinus, cujus ea quoque laus praecipua est, quod Theologicas disciplinas multo aeternorum amore, multa divinorum suavitate condire studuerint. Lib. I, cap. XXV, 6 et 7.

„Auch ist nicht zu übersehen, daß das Auge des Geistes in Folge
„der Herzenserhebung zum Göttlichen mehr und mehr gelaütert
„und zur Betrachtung des Göttlichen gekräftigt wird."

VII.

Wir haben gesehen, worin nach Thomassin die wahre Substanz und die Grundelemente des Beweises für die Existenz Gottes bestehen. Nunmehr wollen wir das Verfahren kennen lernen, das diese Substanz und alle ihre in einander liegenden Momente ins Licht setzt.

Der hieher bezügliche Text lautet in der Uebersetzung also:

„Obschon wir aus den uns eingeprägten Ideen der Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Güte und der höchsten, ewigen, unwandelbaren Glückseligkeit Gott erkennen, so ist dies alles doch nur ein Symbol, das wir von der geistigen Natur auf Gott übertragen. Die Seele sieht nämlich alles dies in sich selbst, aber als etwas Endliches und Unvollkommenes; wenn sie es darum auf Gott überträgt, streift sie diese Mängel ab und umkleidet es mit Unwandelbarkeit, mit Unendlichkeit. Wir bedienen uns dieser Symbole, um einige Bezeichnung von Gott zu geben, und es drängt uns dazu ein gewisses tiefinneres Bewußtsein, vermöge dessen wir natürlicher Maßen fühlen, daß es einen Gott, d. h. ein höchstes, unbegreifliches und unaussprechliches Wesen gibt, über welches hinaus nichts Größeres gedacht, und dem nichts Ebenbürtiges zur Seite gestellt werden kann; dem eben darum alle denkbaren Vollkommenheiten beigelegt werden müssen, jedoch in der Art, daß sie ihm alle in Anbetracht seiner unaussprechbaren überragenden Majestät im nämlichen Momente als unzureichend und unebenbürtig wieder abgesprochen werden müssen." [39])

---

39) Tametsi enim Deum intelligamus per informatas naturaliter ideas justitiae, veritatis, sapientiae, bonitatis, beatitatis summae, aeternae

Hier hatte sich Thomassin gegen Plotin und den falschen Mysticismus der Alexandriner und selbst gegen einige alte Väter sicher zu stellen, deren Ausdrücke mehrfach Spuren des Alexandrinismus in sich schließen. Seiner Gewohnheit gemäß treibt Thomassin die Toleranz bis ins Uebermaß; er läßt diese Auctoren reden; dann kehrt er ihre Ausdrücke um und gibt ihnen einen vernünftigen Sinn. Unbedenklich citirt er jene Mystiker, welche das Verfahren, mittelst dessen sich die Vernunft durch Abthun der Schranken des Endlichen zu Gott erhebt, im entgegengesetzten Sinne anwenden. Diese spitzen und sprechen nämlich alles ab, und setzen nicht bloß über die Schranken, über die Unvollkommenheit und Zufälligkeit hinweg, um den reinen Gottesbegriff zu bilden; sondern sie gehen so weit, daß sie Gott sogar die positiven Eigenschaften, sogar die Schönheit, Güte, das Sein und die Einheit absprechen. Thomassin läßt z. B. Pachymeres reden, der in die Worte ausbricht: „Ja, wenn man so sagen darf, Gott „ist weder das Schöne noch das Gute.“ [40]) Dann kömmt Victorinus Afer, der erklärt, Gott sei nicht einmal die Einheit und man könne nicht sagen, Gott sei Existenz, Substanz, Intelligenz und Leben. [41]) Doch kann Victorinus als Christ, d. h. durch

---

immutabilis; haec tamen nonnisi symbola quaedam sunt, a natura intellectuali ad Deum translata. Anima enim haec omnia in se videt, *sed finita* et *minus perfecta;* ideo cum illa ad Deum transfert, his *maculis exuit, et immutabilitate, infinitate vestit.* Symbola igitur ista sunt quibus describitur Deus, propter reconditiorem aliquam conscientiam qua naturaliter sentimus esse Deum, id est summum quid incogitabile, inenarrabile, quo nihil majus cogitari possit et quo nihil dignum cogitari possit; cui propterea omnes quidem quae in mentem venire possint perfectiones assignandae sint, sed cui eaedem omnes ut impares et indecores, propter inenarrabilem ejus exsuperantiam statim abdicandae sint. Lib. I, cap. XVIII, 2.

40) Oportet nos a multis ad unum converti, quod omnium causa est, quod etiam ante unum est. *Quin etiam si audendum sit, neque pulchrum, neque bonum est;* haec enim quodammodo affectiones sunt, et habitudines et accidentia. Lib. II, cap. VI, 4.

41) *Ἀνυπαρκτος, ἀνουσιος, ἀνους, ἀζων. Ibid.*, cap. VI, 5.

den Glauben vor dem Absurden bewahrt, dabei nicht stehen bleiben, weshalb er unmittelbar darauf hinzusetzt: „Man gibt Gott „diese privativen Namen, nicht als wollte man damit eine Pri„vation bezeichnen, sondern um die Transcendenz auszudrücken. „Denn alles, was man mit menschlichen Worten sagen kann, steht „tief unter ihm." [42])

Sich darauf beziehend setzt Thomassin bei: „Auf diese Weise „bemüht sich Victorinus, die platonische Theologie — die neü„platonische — zu purificiren und sie dem Christenthume anzu„passen. Er weis't alle concreten Namen, die man Gott beilegen „kann, selbst die Ausdrücke Existenz, Substanz, Leben und Einheit „zurück als solche, die insgesammt einige Beschränktheit oder Un„vollkommenheit in sich schließen, weil Gott noch höher ist als „die in diesen Wörtern gegebenen Begriffe; dagegen haben in „seinen Augen alle diese Negationen nur einen einzigen Sinn, „nämlich den der Transcendenz, des unaussprechlichen Ueberragens „Gottes und seiner Eigenschaften. Diese Negationen sind also „gewisser Maßen nur die in den Superlativ gesteigerten Affirma„tionen selbst." [43])

---

42) In der Uebersetzung Thomassin's lautet diese Stelle also: Sed cum in uno omnia, et unum omnia, aut cum unum omnia, vel nec unum, nec omnia fit infinitum, fit incognitum, fit indiscernibile, incognoscibile; et quod vere dicitur aoristia, id est infinitas et indeterminatio. Etenim cum omnium esse sit, et omnium vivere, et omnium intelligere, et id unum, et sine phantasia alterius unum; unde nec unum, quia omnia principium est. Unde et ipsius unius. Ex hoc cogimur jam necessario et illa de Deo dicere, ut ejus et incomprehensibile sit esse et vivere et intelligere; et supra omnia sit, quare et *anyparctos, et anousios et anous et azon*, sine existentia, sine substantia, sine intelligentia, sine vita dicitur; *non quidem per privationem, sed per supralationem. Omnia enim quae voces nominant, post ipsum sunt.* Lib. II, cap. VI, 5.

43) Sic ille Platonicam Theologiam castigare enititur et Christianae veritati accommodare. . . . Ita sane, ut hae negationes traducantur tandem ad ineffabilem quandam excellentiam et superlationem. Itaque Deus nec existentia, nec substantia, nec vita nec unitas est, quia super haec omnia est. Lib. II, cap. VI, 5.

„Uebrigens werde Gott gerade durch diese Ausdrücke, gegen „deren Unzulänglichkeit man sich verwahrt, in seinen Spuren und „Werken als Ursache und Schöpfer des Seins, des Geistes, der „Einheit und des Alls bezeichnet, gelobt und gepriesen.“ 44)

Dessen ungeachtet — wir dürfen es nicht verhehlen — verfehlt sich Thomassin in Folge übermäßiger Toleranz gegen die Alexandriner und gegen jene christlichen Schriftsteller, die von denselben etwas entlehnt haben; oder er ist mindestens in dem, was den Vergleich oder das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen berührt, weit weniger bestimmt und klar als Bossuet und Fenelon, die beide durch die große Controverse, von deren Resultat der vor ihnen verstorbene Thomassin keine Kenntniß haben konnte, zur Genauigkeit getrieben wurden. 45)

Dafür, daß die Philosophie über diesen Cardinalpunkt der Metaphysik zur Bestimmtheit gelangte, bedurfte es mehrerer Vorbedingungen. Nicht bloß die glückliche Controverse Bossuet's und Fenelon's, dieser in den Annalen der Geschichte bewundernswertheste Streit, war vonnöthen; nicht bloß die Entscheidung der katholischen Kirche als Richterin des Streites war vonnöthen; es war auch vonnöthen, daß Leibnitz diese Ideen auf die Geometrie anwandte; es war vonnöthen, daß die Wahrheit über diesen Punkt eine geometrische werde; es war überdies vonnöthen, daß man das Verhältniß aller dieser Dinge begreife, und daß sich die nämliche Wahrheit, jene, die das Verhältniß des Endlichen

---

44) Id saltem valet haec verborum exaggerata magnificentia, ut intelligamus, Deum nec intelligi nec dici, ut est, posse; ideoque supra omnia nomina, supra verba, supra cogitationes et intelligentias esse; et ideo ipsum esse supra ipsum esse, et supra mentem, et supra unum, cum haec omnia utcunque dici et cogitari possint; *his tamen nominibus et vocibus utcumque illum significari, et laudari, et admirationi esse, a suis vestigiis et effectis, quod entis, et mentis, et unius, et omnium denique causa opifexque sit. Ibid.*, cap. VI, 3.

45) Thomassin starb 1695 und die Verdammung des Buches „Grundsätze der „Heiligen“ erfolgte 1699. Die Dogmata theologica sind übrigens von 1680—89 im Drucke erschienen.

zum Unendlichen berührt, in der Metaphysik, in der Theologie und in der Geometrie zugleich wieder finde. Das ist der Punkt, den man noch nicht begreift und den wir begreiflich zu machen bestrebt sind. Gelingt es uns, so wird dies ein entschiedener philosophischer Fortschritt sein.

Wir werden darüber des Weiteren handeln, wenn wir von Bossuet und Leibnitz reden.

VIII.

Vorher muß jedoch Thomassin noch unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet werden.

Hat er, gleich Platon, gleich dem heiligen Augustin und dem heiligen Thomas von Aquin, die zwei Gebiete in der Welt der Erkenntniß gekannt? Was sagt er darüber?

Thomassin hat diese Fundamentalunterscheidung vollkommen erkannt und sich damit viel beschäftigt. Vielleicht ist er — nach dem heiligen Thomas — unter allen Philosophen derjenige, der am beßten davon gesprochen hat. Nicht zu vergessen ist, daß diese Unterscheidung der zwei Gebiete in der Welt der Erkenntniß dem entspricht, was die christlichen Theologen und Philosophen das natürliche und übernatürliche Licht oder Licht der Vernunft und Licht der Gnade nennen.

Man weiß nun, daß im siebenzehnten und schon seit dem sechszehnten Jahrhunderte der heftigste philosophische Streit über Natur und Gnade, über Vernunft und Glaube, über Freiheit und göttliche Einwirkung obschwebte. Es war dies die Streitfrage zwischen den Katholiken und den Protestanten; die Protestanten ihrerseits leügneten durch den Mund Luther's und Calvin's die Vernunft und Freiheit, also die eine der zwei Ordnungen der Dinge; die Katholiken hielten beide aufrecht. Es war dies auch die aufgeworfene Frage zwischen den Jansenisten und den Jesuiten, zwischen Fenelon und Bossuet, indem die Jansenisten die Vernunft und Freiheit fast vernichteten und Fenelon mit den Quietisten sich ungenau und im Sinne der Negation des menschlichen Actes, der

natürlichen Seite des Lebens, ausdrückte. Thomassin lebte nun inmitten dieses Streites; Mitglied des Oratoriums, aber rein von jansenistischer Leidenschaft, überdies einer der großherzigsten und versöhnlichsten Geister, hatte er die große Frage über die Beziehungen zwischen Gott und der Seele, zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen, zwischen dem Endlichen und Unendlichen, bis in den Grund erforscht und demnach diese Unterscheidung der zwei geistigen Gebiete, die eine besondere Seite der allgemeinen Frage ausmacht, aufgreifen müssen. Ein tiefer Psycholog, der alle Sphären der Seele, sogar jenen so entrückten Ort, von dem, wie Bossuet sich ausdrückt, die Sinne keine Ahnung haben, ergründet zu haben scheint, hatte er in der Seele jenes Gebiet der nothwendigen und unwandelbaren Wahrheiten, deren Schauen gleichwohl das Schauen Gottes selbst nicht ist, nothwendig erkennen müssen. Wirklich beschreibt er diese Stufe des geistig Erkennbaren, die er an mancher Stelle seiner Theodicee von der anderen unterscheidet, und zieht aus dieser Unterscheidung die fruchtbarsten und für die erhabensten Wahrheiten der Theologie wichtigsten Consequenzen und Anwendungen, wie wir es ohne allzu große Weitlaüfigkeit zeigen wollen.

„Wo finden wir", sagt er, „die unveränderlichen Regeln der „Logik, der Geometrie, der Zahlen, der Moral? Unbestreitbar „im Schooße der ewigen Wahrheit — in aeternae veritatis sinu —, „und dies gleichwohl nicht außerhalb der Seele — extra animam „non esse —. Alle Lehrer sind über diese zwei scheinbar ent„gegengesetzten Punkte einig; denn beide gleichen sich dadurch aus, „daß die vernünftige Seele von der überaus einfachen Intelligenz „und Wahrheit Gottes umfangen ist, das Licht aber in der ihr „entsprechenden Weise und Stufe empfängt" — ita et circa intelligentiam et veritatem Dei simplicissimam versatur anima rationalis; sed ejus lumina pro suo gradu et modo temperata recipit —.[46])

46) Die ganze Stelle lautet: Ita duo illa constant consentiuntque, quae dissonare in speciem videbantur. Regulas illas incommutabiles ob-

Noch besser ist die Frage an einer anderen Stelle gefaßt: „Wie könnten diese Wahrheiten, diese Gesetze, diese ersten „Principien der Dialektik, der Arithmetik, der Musik, der Ethik „und der übrigen Wissenschaften ewig und unwandelbar sein, wenn „sie nicht auch göttlicher Substanz wären, da es doch nach der „Lehre der heiligen Schrift und aus dem unzweideütigen Beweise „der Vernunft entschieden ist, daß außerhalb Gott nichts Ewiges, „Unveränderliches existiren kann? Wie kann aber andererseits „göttlicher Substanz sein, was der göttlichen Einfachheit so ferne, „ja entgegen steht, was vielfach ist? .... Man dürfte so ziemlich „das Richtige treffen, wenn man sagt, diese Regeln der Wahrheit „seien so zu sagen herabgesenkte Einstrahlungen — condescen„siones quasdam — und zugemessene Ausflüsse der ewigen und „unveränderlichen Wahrheit, die in höchster Fülle im Logos strahlt „und sich zu allen geistigen und vernünftigen Wesen herabsenkt, „sich ihrer Fassungskraft anpaßt und so von dem Lichte ihrer Ein„fachheit etwas zurückläßt." [47]) Thomassin begreift vollkommen,

versari semper animae rationali et ab ea *videri in aeterni veritatis sinu.* Et tamen has regulas *extra animam non esse,* sed aut ejus substantiae esse concretas, aut inseparabiliter ei inhaerere. Horum primum constat in simplicissimo illo lumine, quo hae regulae radiant in aeternae veritatis unitate, vera omnia ineffabiliter et incomplexe complectente. Postremum hoc stat in contextione multiplici harum regularum, ex propositionibus negantibus et affirmantibus. Quidquid sane veri in his est, videt Deus, vident Angeli, non componendo vel dividendo, non affirmando vel negando, non addendo vel detrahendo, non numerando, non alia ex aliis concludendo; sed simplicissimo contuitu haec simul omnia pervidendo. Aut si mavis essendo potius haec videt et intelligit Deus, sed complexa incomplexe, composita simplicissime est et intelligit. Ab essentia et unitate illa simplicissima fluxit anima rationalis; sed dum defluit, a fontis sui puritate et simplicitate deficit. *Ita et circa intelligentiam et veritatem Dei simplicissimam versatur anima rationalis, sed ejus lumina pro suo gradu et modo temperata recipit.* Lib. I, cap. XXVI, 7.

47) Duo hic sunt ergo, quae molestiam creare possint, primum quomodo a Deo instituta esse possit illa ratio, veritas, disciplina, quae in rerum ratione perpetua est? Secundo quomodo hae veritates et

daß dieses also geartete und eingesenkte Licht „das Wesen unserer „Vernunft ausmache.“ [48])

Noch an einer anderen Stelle unterscheidet er beide Gebiete auf ebenso tiefe als einfache Weise ausdrücklich: „Diese unver„wesliche Weisheit, diese Gerechtigkeit und Heiligkeit, die über der „Seele schwebt und von ihr erkannt wird, ist irgend eine Abstrah„lung Gottes, die sich zeigt und sich ihr einprägt, nicht so, wie „er ist, sondern so, wie es ihrem Wesen und ihrem „Vermögen, das Göttliche zu tragen, entspricht; er „zeigt ihr, daß er ist, nicht aber, was er ist.“ [49])

---

leges primorum Principiorum Dialecticae, Arithmeticae, Musicae, Ethicae et caeterarum disciplinarum possint esse immutabiles, aeternae, nisi et divinae substantiae sint, cum extra Deum nihil aeternum, immutabile esse posse et Scriptura doceat et perspicua ratio demonstret? Divinae autem substantiae esse quomodo id potest, quod a divina simplicitate usque adeo alienum est? Ter tria novem esse, totum esse majus parte, veritas ejusmodi est aeterna et immutabilis, sed quis eam simplicem dixerit? Veritatem connexionum, argumentationum, numerorum, quis simplex quid esse intelligat, etsi intelligat aeternum quid esse et immutabile? A vero forsan, certe a verisimili non abludet, qui has veritatis regulas condescensiones quasdam dixerit esse, et veluti temperamenta aeternae et immutabilis veritatis, quae sursum in Verbo radiat, et ad omnes naturas intellectuales et rationales delabitur, eisque singulis pro earum modulo se accommodat. Ita enim forsan fiet, ut ad humanas mentes cum delabitur eisque se adaptat, de simplicitatis suae luce aliquid remittat. Quae enim composita nobis et complexa veritas est in numeris et in his principiis caeterarum disciplinarum id ab Angelis ut reor videtur et intelligitur simplicius, ne quid hic dicam de divina simplicitate, qua haec omnia ineffabiliter continentur. Ita se accommodare naturis creatis, ita se illis pro earum ingenio et modo intelligendum et comprehendendum exhibere, proprium magsi est Verbi, quam Patris; genitae sapientiae, quam ingenitae .... *Tract. de Trinitate,* tom. III, cap. XXII, 7.

48) Hoc sic inest rationi, ut hoc ipsum ipsa ratio sit. Lib. IV, cap. XI, 11.

49) Illa ergo incorruptibilis sapientia, et justitia, et castitas, quae mentibus obversatur, radius est quidam Deitatis, ostendentis se vel etiam

Nichts ist tiefer, als diese Worte. Ja, das Licht des unteren Gebietes in der Welt der Erkenntniß ist Gott, Gott, wie er sich den Seelen zeigt, nicht so, wie er ist, sondern so, wie sie sind, oder wie er sich ihnen zeigt, nicht nach dem Maßstabe seines, sondern nach dem Maßstabe ihres Wesens. Das andere Licht wird also Gott sein, wie er sich den Seelen zeigt nicht nach dem Maßstabe ihres, sondern nach dem Maßstabe seines Seins. Da haben wir also durch und durch jene einfache Unterscheidung der zwei Stufen des Lichtes: das Licht Gottes geschaut in uns, das Licht Gottes geschaut in Gott.

Thomassin erkennt vollkommen, daß die erste Stufe in der Welt des geistig Erkennbaren in jenem natürlichen Schauen besteht, von welchem der heilige Gregor von Nyssa sagt: „Das Maß „deines ganzen Fassens und Begreifens liegt in dem Schauen „Gottes in dir,[50]) d. h. in dem Schauen jener Wahrheiten, die „Gott mit deiner Seele wesenhaft, substantiell und gleich„sam körperhaft verbunden hat.“ [51]) Diese Wahrheiten, be-

---

imprimentis illis, non qualis ipsa est, sed quales ipsae sunt, et qualiter divina pati possunt; et demonstrans quia Deus est, non vero quid est. Denique hac etiam ratione invisibilia Dei per ea quae facta sunt intelliguntur et conspiciuntur, non quid in seipsis sunt, sed tantum quia sunt. Tom. I, lib. IV, cap. XI, 12.

50) et 51) Sed quid apertius rursum desiderari potest Gregorii Nysseni loco luculentissimo: *„Ac mihi videtur Verbum, paucis quae dixit: re„gnum Dei intra vos est, ejusmodi consilium complecti. O vos homines „quibus inest aliqua cupiditas contemplandi id quod vere bonum est: cum „audieritis divinam majestatem supra coelos elatam et exaltatam et gloriam „ejus inexplicabilem, pulchritudinem ejus ineffabilem esse, naturam compre„hendi ac percipi non posse; ne prolabamini ad desperationem, quasi non „possitis intueri quod desideratis.* **Nam quod a te capi et „comprehendi potest, Dei contemplationis in „te modus est.** *Quippe cum is qui te formavit, tale bonum statim „ita* **naturae quasi inessentiaverit sive consub„stantiaverit et incorporaverit:** *tui enim fabricationi et „constitutioni Deus naturae suae bonorum* **simulacra similitu„dinesque et quasi imitamenta** *impressit et informavit,*

merkt der heilige Gregor weiter, sind Abdrücke, Gleichnisse, Nachbilder dessen, was in Gott ist — simulacra, similitudines et quasi imitamenta —; und Thomassin stimmt ihm unumwunden bei und nennt dieses Gebiet des geistig Erkennbaren „Gottes Ab„druck und das hellleüchtendste Nachbild der Gottheit" — Dei simulacrum et divinitatis fulgidissimum imitamentum —. Wir finden also auch hier wieder „jene göttlichen Abspiegelungen und „jene unveränderlichen Schatten von dem, was ewig ist in seiner „Weise." Thomassin citirt und wiederholt ganz die Worte des heiligen Augustin — spectamina illa aeternarum rationum —, und er faßt seine Beschreibung der unteren Stufe der geistigen Erkenntniß also zusammen: „An folgenden zwei Punkten muß man „aufs Zäheste — mordicus — festhalten: daß nämlich jene un„veränderlichen Vernunftbilder der ewigen Principien und Regeln, „die in die vernünftige Seele ununterbrochen hineinleüchten und mit „denen sie gleichsam natürlich verbunden ist, daß alle diese unver„gänglichen Ideen der Weisheit, Gerechtigkeit und Schönheit in Gott „sind und leben, von ihm als der Quelle der Ideen und Urbilder „ausstrahlen und sich der vernünftigen Seele eindrücken, dergestalt, „daß sie nicht erst der Seele sich zugesellen, sondern ihr wie jedem „geistigen Wesen von Natur aus eingeprägt sind. Wird daher „die Frage aufgeworfen, wo man diese Ideen schaue, ob in Gott

---

„veluti ceram quandam sculptili figura praeformans et fingens." Ergo mensura et modus contemplationis Dei unicuique est, quod capi et intelligi ab ipso potest. Potest autem ab unoquoque intelligi illud **Dei simulacrum**, illud **divinitatis fulgidissimum imitamentum**, quod Deus homini, cum illum crearet, quasi inessentiavit. Imago haec est Dei impressa primum homini, cum sapientia, justitia, charitas, castitas aliaeque virtutes ab exemplari divino, quasi ab annulo in animam ejus velut in ceram impressae et informatae sunt. In hac micantissima virtutum imagine videtur et comprehenditur in quantum potest videri ab homine et comprehendi, qui natura et substantia sua incomprehensibilis et invisibilis est. Eo sensu regnum Dei intra nos est, et Deum videmus in speculo. Tom. I, lib. IV, cap. XI, 18.

„oder in der Seele; so muß man gleichzeitig beides bejahen, in „dem Sinne nämlich, daß man annimmt, sie können in der Seele „nur sein, wenn und weil sich die ewigen Ideen, die in Gott „sind, in der Seele abdrücken, und daß man andererseits festhält, „man sehe sie in Gott nur in einem so unglaublichen Abstande, „daß all dieses Schauen in Bezug auf das Sein und Wesen „Gottes ein räthselhaftes und symbolisches bleibt und uns nur „bezüglich der Existenz Gottes evident macht.“ [52])

Mit einem Worte, diese Stufe — was wir mit allen Jenen, die etwas vom inneren Leben der Seele verstehen, unaufhörlich wiederholen — diese Stufe der geistigen Erkenntniß ist ein Spiegel, in welchem man Gott aus seinen Strahlen schaut — nimirum haec specula sunt, in quae radios suos Deus ejaculatur, in quibus videtur —. [53])

Was ist dann aber die andere Stufe in der Erkenntniß der geistigen Welt, jene, auf welcher man nicht bloß mehr sieht, daß

---

52) Sed quia constantissime Augustinus tuetur rationes aeternas et incommutabiles regulas veritatis obversari et praesto semper esse animae rationali, quae illis naturaliter connexa est; mordicus illud retinendum est, spectamina illa aeternarum rationum et regularum incommutabilium veritatis, et formulas illas speciesque incorruptibiles sapientiae, justitiae et pulchritudinis in Deo esse, vivere, radiare, ut in fonte idearum et exemplarium, quae inde *non immigrando, sed inscribendo* imprimuntur in anima rationali et in intellectuali quavis natura. Non pugnant ergo nec conflictantur inter se duo istae rationes; ut sive ideae, sive formae et species virtutum, sive rationes aeternae, sive veritates illae, quibus constant prima omnium disciplinarum principia, conspiciantur, vel in suo sursum sacrario, hoc est in Deo, vel in ipso mentis creatae penetrali. Hae sane cautiones adhibendae erunt, ut nec in mente esse posse credantur, nisi ab aeternis superne rationibus et ideis illi imprimantur; nec in Deo existimentur posse videri, nisi tam incredibili ex intervallo, ut tota illa visio symbolica et aenigmatica evadat quoad divinam essentiam et quidditatem, tota porro ejus evidentia ad divinam existentiam spectet. Tom. I, lib. IV, cap. XII, 9.

53) Lib. IV, cap. XI, 18.

Gott ist, sondern was er ist, auf welcher man ihn selbst sieht: welches ist die Erkenntniß, die der Gottlose nicht haben kann, während er die andere zu besitzen fähig ist? Diese Erkenntniß, sagt Thomassin, ist eine übernatürliche, dagegen die andere nur eine natürliche. Er citirt und billigt den vom heiligen Bernhard angeführten Auctor, welcher lehrt: „daß die Erkenntniß Gottes „aus den unwandelbaren Gesetzen der Weisheit und Wahrheit „eine natürliche ist; daß aber das Wissen, was Gott selbst sei, „eine besondere Gabe göttlicher Gnade ist: daß diese zwei Stufen „verschieden sind und daß man auf der niederen nicht weiß, was „Gott an sich sei. [54]) Das zu wissen, was derjenige, der ist, „an sich sei, ist nicht möglich, es sei denn, daß man durch den „Sinn der erleüchteten Liebe dazu gelange." [55])

---

54) et 55) Auctor libelli seu Epistolae de Vita solitaria ad Fratres de Monte Dei apud Bernardum, cognitionem Dei per incommutabiles regulas veritatis et sapientiae, homini quodammodo naturalem esse docet. At id quod Deus est, non nisi singulari *gratiae divinae* privilegio cognosci posse. Distinguit ergo illam ab ista, nec per illam agnosci Deum vult, prout est. *Quod sponte venit in mentem, sive ex ipsa vi rationis, sive incommutabilium legum incommutabilis veritatis naturali intelligentia, ex qua etiam impiissimi homines nonnunquam rectissime judicare inveniuntur; hoc sic inest rationi, ut hoc ipsum ipsa ratio sit. In quo hoc potissimum est, cum quod notum est Dei Deo naturaliter revelante, manifestum est etiam homini impio.* Adverte quaeso, quod hic dicitur, incommutabiles regulas veritatis naturali intelligentia conspici ab hominibus, etiam impiis, et hanc intelligentiam ipsammet esse eorum rationem; et ita naturaliter Deum notum esse hominibus. Atqui haec tota cognitio Dei, qua notum est illum esse, et naturaliter notum est, et impiis etiam hominibus notum est, non aliud de Deo declarat, quam quia est, nequaquam autem quid est. *Sicut quae corporalia sunt discernit animus per corporis sensus, sic quae sunt rationabilia vel spiritualia discernere non potest, nisi per semetipsum. Quae vero sunt Dei, nonnisi a Deo quaerat vel exspectet intellectum.* Per sensus ergo anima cognoscit res corporeas; res spirituales et rationales per semetipsam, rationibus regularum veritatis incommutabilis imbutam; at res divinas longe alio modo. Unde mox: *De nonnullis quae ad Deum spectant, fas est et possibile homini rationem habenti cogi-*

Mithin begegnen uns immer die zwei von Platon, vom heiligen Augustin und vom heiligen Thomas unterschiedenen Stufen; auf der einen davon sieht man den Abdruck oder den Schatten dessen, der ist, während die Seele auf der anderen den, der ist, selbst beschaut.

Oben sagten wir auch, daß Thomassin von dieser Unterscheidung eine glückliche und fruchtbare Anwendung auf die höchsten Wahrheiten der Theologie mache. Wirklich kennen wir unter diesem Gesichtspunkte keinen bewunderungswürdigeren Theologen. In seinen Augen ist das eine von diesen Gebieten das des universalen Wortes, so wie es natürlicher Maßen jeden Menschen erleüchtet, der in diese Welt kömmt; das andere ist das des incarnirten Wortes, wie sich dasselbe auf übernatürliche Weise hingibt für das Heil der Welt. Das eine ist die Vernunft, das andere Christus. Gleich Malebranche kennt Thomassin das Verhältniß dieser beiden Namen. Er erweis't die Identität beider in ihrem Princip, d. h. in Gott selbst; sodann zeigt er uns ihr Verhältniß, ihr nothwendiges Ineinandergreifen und insbesondere das Mittel und die Bedingung für den Uebergang von dem einen zum anderen.

Davon wird am rechten Orte die Rede sein.

---

tare et disquirere, sicut de dulcedine bonitatis ejus et de dulcedine virtutis et aliis hujusmodi. Ipsum vero quod est idipsum id quod est, cogitari omnino non potest, nisi quantum ab hoc sensu illuminati amoris attingi potest. Ubi vides de potentia et de bonitate Dei posse hominem naturaliter cogitare. De ipso vero Deo prout est, sine speciali gratia non posse; et hanc cogitationem tunc magis spectari ad illuminati amoris affectum, quam ad meram intelligentiam. Tom. I, lib. IV, cap. XI, 11.

Bossuet.

I.

Bei jener großartigen Bewegung des menschlichen Geistes, die den Charakter des siebenzehnten Jahrhunderts ausmacht, hat Bossuet als Philosoph, wie man weiß, eine untergeordnetere Rolle gespielt, denn als Theolog. Wie alle großen Geister, so legte auch Bossuet nur mittelmäßigen Werth auf das, was er das rein Philosophische nannte. Kein Genie ersten Ranges, weder Platon, noch Aristoteles, noch der heilige Augustin, noch der heilige Thomas von Aquin, noch Cartesius, noch Leibnitz, hat sich je zur reinen Philosophie bekannt. Die reine Philosophie ist eine Erfindung der Professoren und Sophisten. Die wahrhaft großen und praktischen Geister lieben und suchen in jeder Beziehung und ohne Abstraction schlechthin die Wahrheit. So ein Geist war ganz besonders Bossuet. Bossuet suchte die Wahrheit überall, in der Theologie, in der Philosophie, in der Geschichte, in der Physiologie. Er hatte einen sehr feinen Instinct für die vergleichende Wissenschaft und die Zurückführung des menschlichen Geistes zur Einheit. Er setzt die Theologie mit allen Dingen und alle Dinge mit einander in Verbindung und Vergleich; seine Ideen sind wie sein Styl, der sich nach Joubert aller Idiome bedient, wie Homer aller Dialekte. Alle Zeiten und Lehrsysteme sind ihm fortwährend gegenwärtig, wie die Sachen selbst und die Worte.

„Alle Geister mit einander," sagt Pascal, „sind gleichsam „der Geist eines Universalmenschen, in welchem die Resultate „vernünftiger Forschung fort und fort anwachsen, weil die ganze „Reihe von Menschen während des Laufes so vieler Jahrhunderte „als ein einziger Mensch zu betrachten ist, der ewig lebt und fort-

„während lernt.“ Solche Geister also, wie Bossuet, Fenelon, Leibnitz und einige andere, sind in der That die Bande dieser geistigen Einheit; mehr als die gewöhnlichen Menschen sind sie die Träger des Lebens und der Ungetheiltheit des allumfassenden Menschengeistes; sie sind deren Ausdruck und sichtbare Entfaltung, oftmals ohne es selbst zu wissen.

Selbst da, wo die Individuen es nicht wissen, verfolgt und bewahrt der Geist des Universalmenschen die Einheit in seinen Forschungen und gestaltet sich organischer und harmonischer aus, als man vermuthet. Das bewundernswerthe Licht des siebenzehnten Jahrhunderts bietet hiefür das schlagendste Beispiel. So haben Bossuet und Leibnitz durch neüe Anwendungen, deren Beziehung zu einander sie vielleicht selbst nicht kannten, die allgemeine Idee des großen Jahrhunderts weiter entwickelt und näher bestimmt. Bossuet hat diese allgemeine Idee auf die Theologie, Leibnitz auf die Mathematik angewendet.

II.

Das Werk Bossuet's, ein Werk, das vermöge seiner Resultate und seiner Gründlichkeit ein unermeßliches Verdienst hat, ist die Anwendung der Theologie auf die Philosophie und umgekehrt. „Die Theologie,“ sagt der heilige Thomas von Aquin, „kann aus der Philosophie einen Gewinn ziehen, nicht zwar hin„sichtlich ihres Inhaltes, aber hinsichtlich der Entwicklung und „größeren Aufhellung ihrer eigenen Wahrheiten.“ [1]) Was ist übrigens die Theologie in allen ihren Theilen anders, als eine Anwendung der Philosophie auf die Religion? Hat man nicht vom heiligen Thomas von Aquin gesagt und konnte man nicht mit Recht von ihm sagen, „er habe nur die Einfalt des Evan-

1) Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. 1ª, q. I, art. 5, ad 2ᵐ.

„geliums in die Philosophie übersetzt"? [2]) Die Theologie macht, wie der heilige Vincenz von Lerin sagt, von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert neüe Fortschritte; die Weisheit, die Erkenntniß, die Wissenschaft des menschlichen Geschlechts und der Kirche selbst wird mehr und mehr bestimmt und lichtvoll: die heilige und verehrungswürdige Glaubenshinterlage bleibt dieselbe, aber die Einsicht, welche die Menschen davon erlangen, wird ausgebreiteter, faßt auch das Einzelne fest und wird in sich klarer. [3])

Bossuet hat nun durch seine Arbeiten, durch seinen Streit mit Fenelon und durch seinen Sieg über ihn, einen der hauptsächlichsten Punkte in der mystischen Theologie, der bis dahin noch nicht genau bestimmt war, über den aber die Kirche in dem Urtheile gegen Fenelon's Buch sich aussprach, ins Klare gesetzt. Und was ist das für ein Punkt? Es ist die große und allumfassende Frage über das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, aufgefaßt von jener Seite, von der sie am meisten praktische Bedeütung hat, uns am allernächsten berührt und für die Menschen am fruchtbarsten wird. Statt „unendlich" setze man Gott; statt „endlich" Seele; statt „Beziehung" Liebe. Wie einigt sich die Seele durch die Liebe mit Gott? — Das ist die Frage, der Bossuet eine präcise Fassung gab und deren Lösung er durch ein Urtheil der Kirche hervorrief.

Es ist aber die Verwandtschaft dieser Frage mit jener über die Beweise für das Dasein Gottes unschwer zu erkennen. Wie

---

2) Amelotte: *Vie du P. de Condren.* Préface.

3) Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus. . . . Sed ita tamen, ut vere *profectus* sit ille fidei, non *permutatio.* Siquidem ad profectum pertinet, *ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur;* ad permutationem vero, *ut aliquid ex alio in aliud transvertatur.* Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat *tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae,* aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in sua dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eadem sententia. *Commonit.,* cap. XXVIII.

kann der Mensch durch seine Vernunft zu Gott gelangen? Wie kömmt der Wille durch die Freiheit zu Gott? Wie eint sich die Seele durch die göttliche Liebe mit Gott? — Diese drei Fragen sind mit einander nicht zwar identisch, aber analog. Ein einziger allgemeiner Grundgedanke läßt sich auf alle drei anwenden und der nämliche allgemeine metaphysische Obersatz schließt sie als einzelne Fälle in sich. So ist unsere Ansicht.

In der That, welches ist der Proceß der Vernunft, um Gott zu beweisen und zu erkennen? Dieser Proceß besteht darin, wir haben es bereits gesagt, daß man alles Sein, alle Schönheit, alle positiven Eigenschaften, von denen wir in der Welt eine Spur erkennen und in unserer Vernunft eine Idee finden, mit Beseitigung der Grenzen, von Gott behauptet. Darin liegt thatsächlich der Proceß, den die Philosophie und nicht minder auch die Poesie und der gemeine gesunde Verstand anwendet, um Gott zu beweisen und ihn zu erkennen.

Ungeachtet der Philosophie aller Jahrhunderte, und was noch mehr ist, ungeachtet der allgemeinen Ansicht des menschlichen Geschlechts und der Poesie aller Seelen bestreitet nun die Sophistik, die nie stirbt, heützutage der Vernunft die Rechtmäßigkeit dieses Processes. Du siehst, sagt der Sophist, ein begrenztes Wesen, d. h. das Wesen und seine Grenze. Was bewegt dich nun, das unendliche Sein, durch dessen Annahme die Grenze aufgehoben ist, und nicht vielmehr eine bis ins Unendliche gehende Begrenzung zu behaupten, durch deren Annahme das Sein aufgehoben wäre? Wer sagt dir, daß nicht gerade hier die absolute Wahrheit liegt? Du wählst frei zwischen dem Sein und dem Nichts, aber ohne Grund. Warum wählst du gerade so?

Dies ist die letzte Frage zwischen der Sophistik und Philosophie.

Im siebenzehnten Jahrhunderte haben nun die falschen Mystiker in der Theologie die nämliche Frage aufgestellt. Sie stellten dieselbe so subtil, daß selbst Fenelon sich berücken und nicht die ganze Bedenklichkeit der Sache noch die Tiefe des Abgrundes erkannte, der im falschen Mysticismus sich aufthat. Die Frage lautete so: Muß die Seele ihr eigenes Sein vernichten, um Gott

durch die Liebe zu finden? muß sie ihre Ideen aufgeben, ihre Kräfte zerstören und ihre Fähigkeiten unterdrücken? — Oder wird die Sache umgekehrt sich verhalten? soll sie ihre Kräfte, ihre Fähigkeiten, ihre Ideen entfalten, soll sie ihr ganzes Sein entwickeln und, wenn es möglich ist, die Grenzen desselben durchbrechen und verschwinden machen?

Man erkennt die Beziehung oder vielmehr die metaphysische Identität der beiden Fragen.

Mit unverrückbarer Festigkeit, mit der Gluth, die aus der Erkenntniß der Wahrheit sprüht, mit dem Bewußtsein, daß es sich um die Ueberwältigung einer großen Gefahr handle, erhebt sich Bossuet gegen die falschen Mystiker, gegen das, was er die verkehrte Selbstvernichtung — l'anéantissement pervers — nennt, und beginnt jenen Krieg, der trotz der Leidenschaftlichkeit, die er als Mensch der Sache beimengen konnte, doch der schönste Titel seines Ruhmes und zugleich der größte Dienst ist, welcher in diesem Jahrhunderte dem menschlichen Geiste und dem inneren Leben der Seelen erwiesen wurde.

Was muß man vernichten? Die Schranke, die Grenze, das Hinderniß muß man vernichten, nicht das Sein; — dies ist die allgemeine Regel für das vernünftige Erkennen Gottes und ebenso auch für das sittliche Wachsthum der Seele in Gott, für die übernatürliche Vereinigung der Seele mit ihm im heiligen Geiste und das Hinüberschreiten vom Endlichen zum Unendlichen in der Mathematik. Auf diese Weise findet die mystische Theologie durch den Streit Bossuet's und die Entscheidung der Kirche sogar in der speculativen Philosophie einen Widerhall und bestätigt deren Methode.

Der ganze Krieg gegen den Quietismus, alle Blätter von dem schönen Buche über die „Stufen des Gebetes", das Buch, das „Mystici in tuto" überschrieben ist, und das andere, das „Schola in tuto" heißt, haben zum Zwecke, wie Bossuet sagt, „die verderbliche Bedeütung zu bestreiten, die Einige mit „dem Worte Nichts und Vernichtung verbinden,"[4])

4) Tom. VIII, p. 3.

damit die falschen Mystiker beschämt werden, die den Menschen vernichten, um ihn mit Gott zu einen, gleichwie der Pantheismus den Menschen vor Gott vernichtet.

„Die Ruhe, von der die wahren Mystiker reden," sagt Bossuet, „ist ein Act; sie ist der vollkommenste Act, der, weit entfernt, „eine Regungslosigkeit zu sein, uns so zu sagen ganz in Bewegung „für Gott setzt."

Jener Tod, von dem die wahren Mystiker reden, ist nicht eine Vernichtung unserer Seele oder ihrer Fähigkeiten, er ist die Vernichtung des Egoismus, der sie in so enge Grenzen einzwängt.

Jene passive Betrachtung, von der man redet, schließt nicht, wie Molinos will, „sammt allen Bildern im Gedächtnisse auch alle „Begriffe im Geiste" aus; sie ist vielmehr ein kraftvoller Act des Geistes, ein einfacher Gedanke, in welchem sich, so weit es die menschliche Schwäche gestattet, die unendlichen Vollkommenheiten Gottes sämmtlich concentriren.

Der edelsinnige Gleichmuth der Heiligen ist nicht eine Vernichtung des Willens und der Freiheit, „sie ist im Gegentheile", sagt Bossuet, „die Ausdehnung und Erweiterung eines Herzens, „das keinen anderen Willen mehr hat, als den Willen Gottes. „In dem Maße, als unser Wille sich in sich selbst verschließt, „engt er seine Grenzen ein." Möge er sich erweitern, möge er sich losschälen, möge er frei werden, indem er will, was Gott will!

Bossuet hatte die von Molinos aufgestellte Theorie der Selbstvernichtung im Auge, jene Theorie, die den Menschen zerstört, damit Gott alles sei; eine Theorie, die in den gegenwärtigen deütschen Pantheisten ihre Fortpflanzung findet. Molinos sagte [5]): „Die zur Vollkommenheit nothwendige Entaüßerung erstreckt sich „bis auf das Urtheil, die Handlungen, die Neigungen, die „Wünsche, die Gedanken, auf die ganze Substanz des Lebens." Anderswo: „Das Leben, die Ruhe und die Freüde der Seele

---

5) *Instruction sur les états d'oraison*, liv. III (im Anfange).

„besteht darin, nichts zu denken, nichts zu verlangen, nichts zu „wollen, keine Kraftanstrengung zu machen.“ Anderswo: „Die „Seele muß ihren Wünschen, Kräften, Wahrnehmungen abge-„storben sein; sie muß wollen, wie wenn sie nicht wollte, be-„greifen, wie wenn sie nicht begriffe, und nicht einmal zum Nichts „darf sie eine Zuneigung haben.“ Anderswo: „Die innerliche „Seele verliert die Innerlichkeit, sobald sie der Vernunft sich zu-„neigt. Es gibt keine andere Vernunft, als die, keine Aufmerk-„samkeit auf dieselbe zu haben.“ 6) Anderswo redet er mit noch mehr Geschmack vom Nichts: „Umkleide dich mit dem Nichts, „mache daraus deine Kleidung und dein Wohnhaus. Verabgründe „dich in das Nichts: dieser Gott wird dein Alles sein.“

Was aber noch viel gefährlicher war, Bossuet hatte eine Menge ungenauer Ausdrücke zu bekämpfen, die von vielen rechtglaübigen Mystikern angewendet, citirt, erklärt und von Fenelon gesammelt worden waren, so zwar, daß die aufgeklärtesten Geister bezüglich der genauen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Seele und Gott im Gebete wenigstens Zweifel hegen konnten. Bossuet griff die Frage in ihrem ganzen Umfange auf und brachte ein Urtheil zuwege, das diesen Capitalpunkt feststellte und mit jener Art mathematischer Genauigkeit ausgesprochen war, die alle Entscheidungen der Kirche charakterisirt.

Hier ist jedoch nicht der Ort, diesen Punkt zu erörtern. Es dürfte genügen, darauf hingedeütet und sein Verhältniß zur Theodicee und zum Beweise für die Existenz Gottes dargethan zu haben. Wir gehen zur eigentlichen Theodicee über.

III.

Bossuet beginnt sein Werk über die Philosophie also: „Die „Weisheit besteht in der Erkenntniß Gottes und in der Erkenntniß

6) *Molinos, Guide*, liv. III, chap. VIII.

„seiner selbst. Die Erkenntniß unser selbst muß uns zur Er-„kenntniß Gottes erheben."

In diesen Anfangsworten bezeichnet Bossuet den Gang seines Beweises für das Dasein Gottes.

Wie alle Anderen beginnt er mit dem Schauspiele der geschaffenen Welt.

„Alles, was von Ordnung, wohlgeregelten Verhältnissen „und den zur Hervorbringung gewisser Wirkungen geeigneten „Mitteln zeigt, zeigt auch von einem bestimmten Zwecke: folglich „von einer bewußten Absicht, einem gemessenen Erkennen und „einer vollkommenen Weisheit." 7)

„Wenn es schon der Klugheit bedarf, um diesen Zusammen-„klang und dieses Ebenmaß zu bemerken, so ist um so mehr Ein-„sicht nöthig, um beides herzustellen."

„Unter dem Namen „Natur" denken wir uns also eine tiefe „Weisheit, die mit Ordnung und nach zweckmäßigen Regeln alle „von uns wahrgenommenen Bewegungen hervorbringt."

„Jenes Werk der Natur aber, an welchem die Absicht am „unverkennbarsten hervorgetreten, ist ohne Zweifel der Mensch."

Bossuet geht bei diesem Punkte ins Detail ein und im Lichte einer tiefen Physiologie macht er in Beziehung auf das Leben des Leibes den nämlichen Schluß, den Cartesius, Malebranche, Fenelon und Andere in Bezug auf das geistige Leben aussprechen, daß nämlich in diesem Leben Gott mit eingeschlossen, daß Gott darin gegenwärtig sei.

„Es scheint also", sagt er zum Schluß, „daß dieser Leib ein „Werkzeüg ist, welches von einer über uns stehenden Macht für „unseren Willen zubereitet und ihm untergeordnet ist; und so oft „wir uns desselben bedienen, sei es zum Reden, sei es zum „Athmen oder zu sonst was immer für einer Bewegung, so müssen „wir immer Gott gegenwärtig fühlen." 8)

---

7) Tom. X, p. 77.

8) *Ibid.*, p. 81.

Auf diese Art beweis't der Leib und sein Leben nicht nur die Existenz Gottes, sondern schließt überdies dessen Gegenwart in sich.

„Nichts aber", fährt Bossuet fort, „ist so sehr geeignet, die „Seele zu ihrem Schöpfer zu erheben, als die Erkenntniß, die „sie von sich selbst und ihren erhabenen Verrichtungen hat." 9)

„Wir haben bereits bemerkt, daß die Vernunft die ewigen „Wahrheiten zu ihrem Objecte hat."

„Diese ewigen Wahrheiten, die von jeder Vernunft als die „immer gleichen aufgefaßt werden und der Vernunft zur Richt= „schnur dienen, sind etwas Göttliches, oder vielmehr, sie sind Gott „selbst."

„Wir brauchen nur unsere eigenen Acte zu betrachten, und „wir werden erkennen, daß wir von einem höheren Principe her= „stammen." 10)

„Denn gerade daraus, daß unsere Seele die Fähigkeit zu „denken, zu behaupten und zu verneinen in sich fühlt, und anderer= „seits sieht, daß sie vieles nicht wisse und oft sich taüsche ..., „daraus erkennt sie in Wahrheit, daß sie ein gutes Princip „in sich habe, daß aber dasselbe gleichwohl unvollkommen sei, „und daß es eine höhere Weisheit gebe, der sie ihr Sein ver= „dankt." 11)

„In der That, wenn das Unvollkommene existirt, so existirt „um so mehr das Vollkommene und wird vom Unvollkommenen „vorausgesetzt, wie die geringere Zahl die größere voraussetzt „und von ihr ein Rest ist ... Es ist daher natürlich, daß das „Unvollkommene das Vollkommene voraussetzt, von dem es so zu „sagen ein Stück ist; und wenn eine unvollkommene Weisheit, „wie die unsrige, die zweifeln, in Unwissenheit schweben, sich „taüschen kann, des Seins nicht ermangelt, so haben wir weit

---

9) *Ibid.*, pag. 81.
10) *Ibid.*, pag. 83.
11) *Ibid.*

„mehr Grund zu glauben, daß die vollkommene Weisheit existire „und subsistire, und daß die unsrige von ihr nur ein Funke sei.“

„Aus unserem Wesen selbst also und aus unserer Unvoll„kommenheit erkennen wir, daß es eine unendliche Weisheit gibt, „die niemals sich taüscht, über nichts in Zweifel, über nichts in „Unwissenheit ist, weil sie ein vollkommenes Verständniß der Wahr„heit hat oder vielmehr die Wahrheit selbst ist.“ [12])

Dies ist genau das, was wir den fundamentalen Act und Proceß der Vernunft genannt haben, d. h. jene Affirmation, vermöge der wir mit Beseitigung der Schranken jede positive Eigenschaft oder begrenzte Vollkommenheit, die sich uns in der Natur oder in unserer Seele darbietet, dem Unendlichen beilegen.

Der Anblick unserer Unvollkommenheit und der Besitz der ewigen Ideen mit einander sind übrigens nach Bossuet nicht nur ein Beweis für die Existenz einer ewigen Wahrheit, die höher ist, als wir, und mehr Subsistenz hat als wir, d. h. ein Beweis für die Existenz Gottes, sondern es schließt überdies der Anblick der ewigen Ideen an sich schon das Schauen Gottes und seine unleügbare Gegenwart ein.

Einzig die Gegenwart Gottes bildet die himmlische Spannfeder, die unseren Geist zu Gott erhebt; Bossuet weiß das und führt es umständlich durch.

„Denn,“ sagt er, „wir sehen diese Wahrheiten in einem „Lichte, das höher ist, als wir .... In dem, der mir unbegreif„lich ist, ja in ihm sehe ich auf eine gewisse Weise diese ewigen „Wahrheiten. Sie schauen, heißt zu dem sich hinwenden, der „unwandelbar alle Wahrheit ist, und sein Licht in sich auf„nehmen.“ [13])

„Und wenn ich in der That jenen Eindruck erfahre, wenn „ich in der That die Wahrheit auffasse, die aufzufassen ich die „Fähigkeit habe; was geht da anderes in mir vor, als dies, daß

12) *Ibid.*, pag. 83.

13) *Ibid.*, pag. 82.

„ich thatsächlich von Gott erleüchtet und ihm ähnlich gemacht „werde?“ [14])

„Man muß nämlich wissen, daß die Seele, nach Gottes Eben„bild gemacht und fähig, die Wahrheit, die Gott ist, zu erfassen, „ihrem Urbilde, d. h. Gott, sich zuwende, wo die Wahrheit ihr „in dem Maße aufgeht, in welchem Gott ihr dieselbe will auf„gehen lassen.“

„Es ist eine befremdliche Sache, daß der Mensch so viele „Wahrheiten erfaßt, ohne zugleich auch dies zu erfassen, daß alle „Wahrheit von Gott kömmt, daß sie in Gott und Gott selbst ist. „Die Ursache aber liegt darin, daß er von seinen Sinnen und „seinen trügerischen Leidenschaften bezaubert ist; und der Mensch „gleicht einem Manne, der, eingeschlossen in seinem Arbeitszimmer, „wo er seinen Geschäften obliegt, sich des Lichtes bedient, ohne „daran zu denken, woher es komme.“ [15])

Hier kennzeichnet Bossuet das Hinderniß für das Licht Gottes und die Nothwendigkeit der moralischen Bedingung zur Erkenntniß Gottes und zum Beweise für sein Dasein. Dann fügt er hinzu:

„Wir haben gesehen, daß die Seele, welche die Wahrheit „sucht und sie in Gott findet, sich zu ihm hinwendet, um sie auf„zufassen. Was heißt es nun, sich zu Gott hinwenden? .... „Gott ist immer und überall auf eine unsichtbare Weise gegen„wärtig. Die Seele hat ihn immer in sich, denn nur durch ihn „subsistirt sie. Zum Sehen genügt es aber nicht, daß man das „Licht gegenwärtig habe: man muß sich ihm zuwenden, man muß „ihm die Augen öffnen. Die Seele hat ebenfalls ihre Art, zu „Gott, der das Licht ist, weil er die Wahrheit ist, sich hinzuwen„den, und dieses Hinwenden zum Lichte, d. h. zur Wahrheit be„steht mit einem Worte darin, daß man es auffassen wolle. „Hat die Seele diesen Willen, dann hat sie die rechte Richtung.“

14) *Ibid.*, pag. 85.
15) *Ibid.*

Bossuet erkennt, daß die Seele durch diesen Willen sich zum Lichte zu erheben beginne, und er betont jenen göttlichen Sinn, welcher in Einem der Zug des Begehrbaren und Erkennbaren ist. Er sieht, daß die erste Liebe und die erste Erkenntniß der Wahrheit gegenseitig einander einschließen und daß diese doppelte Naturgabe durch unsere Mitwirkung und unsere sittliche Reinheit wachse.

„Die Liebe zur Wahrheit,“ sagt er, „setzt irgend eine Kennt-„niß von ihr voraus. So macht nun Gott, der uns nach seinem „Ebenbilde erschaffen hat, d. h. der uns erschaffen hat, damit wir „nach seinem Beispiele die Wahrheit erfassen und sie lieben, „damit den Anfang, daß er eine allgemeine Idee von sich „in uns hineinlegt, durch die er uns anregt, seinen vollen „Besitz zu suchen, wobei wir in dem Maße vorwärts kommen, „in dem sich in uns die Liebe zur Wahrheit laütert und ent-„zündet.“

IV.

So ist nun Gott aus dem Schauspiele der Natur und aus seinen Wirkungen in uns bewiesen. Bossuet stellt aber auch den anderen Beweis auf, der Gott aus seiner Idee an sich darthut, und der das Argument des heiligen Anselm ist. Nur reißt er diesen apriorischen Beweis nicht los von dem anderen, dem aposteriorischen; er trennt den rein rationellen Beweis nicht von jenem, der zugleich experimentaler ist; er verbindet sie beide mit einander, er verschlingt sie in einander, wie es denn auch sein muß. Es bedünkt uns, daß das Argument von Bossuet mit einer besonderen Kraft ausgesprochen ist.

„In der That, unter diesen ewigen Wahrheiten, die ich er-„kenne, ist eine der gewissesten die, daß es unter den wirklichen „Dingen etwas gibt, das aus sich selbst existirt und folglich ewig „und unwandelbar ist.“

„Wenn es einen einzigen Augenblick gab, in welchem nichts „existirte, so wird in Ewigkeit nichts existiren. So wäre dann

„das Nichts für immer die volle Wahrheit, und nichts wäre wahr, „als das Nichts, was absurd ist und sich selbst widerspricht."

„Es gibt also nothwendiger Weise ein Wesen, das vorzeitlich „und von Ewigkeit her existirt; und in diesem ewigen Wesen sub„sistiren die ewigen Wahrheiten."

Ersichtlich ist, daß sich Bossuet hier nicht auf die reine Idee des nothwendigen Seins allein stützt, und daß er mit diesem Argumente eine Thatsache der Erfahrung in Verbindung bringt, die nämlich, daß etwas existire. Leibnitz macht es ebenso, wenn er dieses Argument behandelt, wie wir sehen werden. Indeß darf man nicht übersehen, daß Bossuet die Hypothese des Nichts als einen Widerspruch und als eine Absurdität hinstellt. Deshalb ist sein Argument jedenfalls auch apriorisch.

Dieses Argument hat in unseren Augen um so mehr Gewicht, da wir den Grundsatz adoptiren, den Cartesius und Fenelon so gut entwickelt haben und der sich nothwendig aus der Idee des Unendlichen ergibt, nämlich, daß es nur ein einziges unendliches Wesen gibt, daß dasjenige, was in einer Beziehung unendlich, in jeder Beziehung es ist, und daß dieses Unendliche Gott ist, außer welchem es nichts Unendliches mehr geben kann.

Unbestreitbar nun existirt von Ewigkeit her irgend ein Wesen, ohne das nichts existiren würde; was aber von Ewigkeit her existirt, das ist der Dauer nach unendlich; daher ist es in jeder Beziehung unendlich; daher ist es Gott.

Wenn man einwendet, daß die Welt dieses von Ewigkeit existirende Ding sei, so ist zu entgegnen, daß die Welt, die in mehrfacher Beziehung endlich ist, nicht in einer Beziehung, nämlich der Dauer nach, unendlich sein kann, denn sonst wäre sie eben in jeder Beziehung unendlich.

Uebrigens entwickelt Bossuet in den Elévations sur les mystères seinen Gedanken über die Nothwendigkeit des Seins, d. h. über das ewige, unendliche Wesen — des Weiteren und er scheint die Thorheiten der Gegenwart und das triviale Spiel der Sophisten mit den zwei Wörtern „Sein" und „Nichts" voraus gesehen zu haben.

„Woher kömmt es," sagt er, „daß etwas existirt und daß „nicht nichts existiren kann, wenn nicht daher, daß das Sein „mächtiger ist, als das Nichts und weil das Nichts keine Gewalt „hat über das Sein und es am Sein nicht hindern kann? ... „Mein Gott, in eine solche Verblendung verfällt man; der Thor „verfällt auf einen Gott des Nichts, den er dem Gott des „Seins vorziehen will!"

Wir finden also bei Bossuet den apriorischen und den aposteriorischen Beweis, die beide von einander unterschieden und mit einander in Einheit gebracht sind.

V.

Zu den schönsten Zeilen, die Bossuet geschrieben, gehören aber jene, in denen er das praktische Verfahren erklärt, mittelst dessen sich die Seele zur Erkenntniß Gottes erhebt. Wir werden hier unsere ganze Auffassung über den Grundproceß der Vernunft wieder finden.

Indem er unsere Vernunft und ihre Kraft, deren Existenz aus der Schöpfung der Künste und Wissenschaften bewiesen ist, der Prüfung unterstellt, ruft er aus, „daß all das unmöglich wäre „und daß der Mensch nicht über die Erde herrschen könnte, wenn „er nicht an Gott, dem Schöpfer der Welt, festgebunden wäre; „wenn nicht in ihm, in irgend einem Theile seines „Seins, eine Kraft, die von dieser Urkraft aus„strömt, Ideen, die von diesen Originalideen sich „herleiten, mit einem Worte, wenn nicht in ihm ein Abbild, „ein Ausfluß, irgend ein Theil von jenem schaffenden Geiste, der „die Welt gemacht hat, vorhanden wäre." [16])

„Ja," sagt er, „es gibt in uns eine göttliche Klarheit; ein „Strahl von deinem Angesichte, o Herr, leüchtet in unseren Seelen.

16) *Sermon sur la mort.*

„Es ist das ... die höchste Vernunft, die sich uns in ihrem „Abbilde zeigt."

Besseres könnte man nicht sagen. Uebrigens ist das von Wort zu Wort die Lehre des heiligen Thomas. Nach dem früher Gesagten begreift der Leser vollkommen, wie unsere Vernunft die höchste Vernunft sei, die sich uns in ihrem Abbilde zeigt, wie Gott, der uns erleüchtet, um uns, die wir sein Bild sind, für uns selbst sichtbar zu machen.

Es genügt aber der Seele nicht, sich und die Welt in diesem Lichte zu schauen; sie will dieses Licht in sich selbst erkennen.

„All das," sagt Bossuet, „hat wenig Bedeütung; der wunder„samste Zug in diesem göttlichen Ebenbilde besteht im Folgenden. „Gott erkennt sich und betrachtet sich; seine Erkenntniß ist sein „Leben, und weil der Mensch sein Bild ist, so will er, daß auch „er ihn erkenne."

Das will sagen: es ist nicht genug, daß die Seele etwas erkenne, zum Beispiel sich und die Welt, und daß sie, indem sie sich erkennt, in irgend einer Weise ein Bild Gottes sei, der alles erkennt. Die Seele und die Welt erkennen, das ist von wenig Bedeütung. Weil Gott Gott erkennt, so ist überdies nothwendig, daß unsere Seele Gott erkenne. Jenes Lichtes, das uns vernünftig macht, indem es in uns leüchtet, und das uns in seiner Klarheit alles zeigt, was der Geist erkennt; jenes Lichtes müssen wir uns bedienen, um das Licht selbst zu untersuchen und zu erfahren, was es sei.

Und wie sollen wir dieses Licht erkennen, da wir es nicht direct auffassen? wie es erkennen, da es ewig, unendlich ist, wir aber nichts als das Begrenzte, nichts als das Wandelbare wahrnehmen? — Bossuet fährt weiter:

„Ein ewiges, unermeßliches, über alle Materie erhabenes, „allen Schranken entrücktes, von aller Unvollkommenheit freies „Wesen: welch ein Wunder ist das! Wo konnten wir diese Ewig„keit erfassen, die wir nur Begrenztes wahrnehmen und nur Wan„delbares sehen? Wo hat unser Gedanke diese Unendlichkeit ge„funden? O Ewigkeit, o Unendlichkeit, sagt der heilige Augustin,

„die unsere Sinne nicht einmal vermuthen, auf welchem Wege „bist du in unsere Seele hineingelangt?"

Hier ist die Schwierigkeit gut dargestellt: Wie kann der Geist von dem, was wandelbar und begrenzt ist, zu dem Unwandelbaren und Ewigen gelangen?

„Desgleichen," fährt Bossuet fort, „wie können wir einen „reinen Geist denken, wenn wir ganz Leib, ganz Materie sind? „Wie konnten wir nur diesen Namen erfinden?"

Ohne diese zwei analogen Fragen ausdrücklich zu unterscheiden, antwortet Bossuet, daß wir einen reinen Geist uns denken können, weil wir selber Geist und nicht ganz Leib und Materie sind. Wir denken sodann einen reinen Geist, der ewig und unendlich ist, weil die Seele, in einem übermenschlichen Principe wurzelnd, eine verborgene Kraft in sich empfindet, die auf dem Wege der Negation ihr sagt, was der ewige Geist sei, indem sie ihr bei jeder unvollkommenen Wahrnehmung zuruft: Das ist er *nicht*.

Nach Bossuet darf man nicht glauben, daß wir auf diesem indirecten Wege vom reinen Geiste, vom ewigen, unendlichen Wesen, von Gott nichts erfahren. Wir wissen von ihm all das, was er nicht ist.

„Ich weiß," sagt er, „daß man hier und zwar mit Recht be„haupten kann, daß wir nicht hinreichend verstehen, was wir „sagen, wenn wir von jenen Geistern reden; unsere schwache „Einbildungskraft kann ein so reines Wesen nicht fassen und gibt „ihm immer einen feinen Leib, um es damit zu bekleiden. Wenn „sie aber ihre letzte Kraft versucht hat, um diese Wesen ganz fein „und immateriell zu machen: fühlt ihr da nicht zugleich, daß *im* „*Grunde unserer Seele* ein himmlisches Licht aufgehe, das „alle unsere Vorstellungen zerstreüt, so fein und zart wir auch „dieselben gestalten mochten? Wenn du noch mehr drängst und „frägst, was dieses Wesen sei, *so wird sich aus der inner*„*sten Mitte der Seele eine Stimme erheben*: Ich weiß „nicht, was er ist; aber *das* ist er einmal nicht."

Dies ist die negative Theologie der alexandrinischen Väter, die Petavius und Thomassin so gut dargestellt haben. Bossuet findet hier diese Theologie wieder im wirklichen Leben der Seele.

An anderen Stellen wendet er ganz die Sprachweise des Thomassin an; wie dieser, sieht er den Quell im Grunde der Seele, in der Mitte der Seele — inhaltsschwere Ausdrücke, die aber von einer oberflächlichen Psychologie nicht verstanden werden.

Unübertrefflich aber ist das Folgende.

„Welche Kraft, welchen Schwung, welche geheime Stärke fühlt „diese Seele in sich, sich zu berichtigen, sich zu überweisen und „keck alles zu verwerfen, was sie denkt?"

Dies ist genau das, was Thomassin sagt: Es ist eine verborgene Kraft, ein verborgener Sinn — sensus arcanus — in uns, durch den die Seele Gott fühlt, wenn sie ihn auch nicht sieht, und der ihr zeigt, daß nichts von dem, was sie sieht, Gott sei.

„Wer sieht nicht," fährt Bossuet fort, „daß in der Seele eine „**verborgene Spannfeder** ist, die noch nicht mit ihrer vollen „Stärke thätig ist, die aber, obwohl gehemmt und in ihrer „freien Bewegung behindert, gleichwohl aus einer gewissen Kraft „ersehen läßt, daß sie nicht ganz von der Materie umfangen „werde und daß sie in ihrer Spitze an ein höheres „Princip gleichsam angebunden sei" ...

Was Bossuet von dieser verborgenen Spannfeder sagt, zeugt vom Blicke des Genies. Wer diese Spannfeder nicht kennt, versteht nichts von der Seele. Die Seele des Menschen ist von der Materie umfangen, die unter ihr ist und mit ihr in Berührung steht: das ist evident. Aber sie ist von ihr nicht ganz festgehalten, und steht mit einem anderen Wesen als mit der Materie in Berührung; sie steht in Berührung mit Gott, der höher ist als sie; sie ist mit ihrem einen Ende an ihn angebunden, oder wie Platon sagt, sie ist in ihrer Wurzel an Gott geknüpft, und die nothwendige Anknüpfung an Gott gibt der Seele eine geheime Stärke, eine geheime Schwungkraft, durch welche sie sich über sich zum Unendlichen erheben kann, um es zu erkennen. Platon redet ebenfalls von diesem Aufschwung und diesen Flügeln der Seele. Zu bemerken aber ist: Diese verborgene Spannfeder ist noch nicht mit ihrer vollen Stärke thätig; sie ist gehemmt und hat ihre freie Bewegung nicht. Mehr noch, in unserem gegenwärtigen Zu-

stande ermüdet diese Spannfeder schnell, und die Seele kehrt bald wieder zu ihren Vorstellungen zurück. „Ich gestehe," fährt Bossuet fort, „wir können uns nicht lange in dieser erhabenen Höhe „halten; diese schönen Ideen verlassen uns schnell und die Seele „sinkt alsbald in ihre Materie zurück. Sie hat eine eigene Schwäche, „sie hat eine eigene Schlaffheit — und man gestatte mir, es zu „sagen, denn ich weiß nicht, wie ich mich ausdrücken soll — sie „hat etwas unbegreiflich Grobsinnliches an sich, das sie nahezu „zum Zweifel an ihrer eigenen Natur zwingt, **wenn sie nicht „von anderswoher erleüchtet wird.**"

Diese Worte geben über den vorliegenden Gegenstand die volle Wahrheit. Das heißt: Bossuet deütet hier die Unterscheidung zwischen den beiden Gebieten der geistigen Welt an, die von allen Geistern ersten Ranges erkannt wurde.

Im unteren Gebiete, das aber seinerseits schon erhaben ist, erkennt der Geist das Ewige, das Unendliche nur aus dem Gegensatze und der Negation. „Ich weiß nicht, was er ist," sagt die Vernunft; „aber das ist er nicht." Beim Anblick aller Vorstellungen, der Schatten von dem der ist, sagt der Geist: Das ist er nicht. Wie Bossuet, Thomassin und alle Anderen einsehen, könnte er das nicht thun, wenn er nicht die himmlische Klarheit im Grunde der Seele, die Stimme in der Mitte des Herzens, die geheime Kraft, die geheime Spannfeder, den Sinn für das Unendliche, den göttlichen Sinn, der allein ihm die Worte in den Mund legt: „Das ist er nicht," — in sich trüge.

Diese Stufe ist jedoch die unvollkommene; man sieht da alles nur aus dem Gegensatze, negativ und indirect. Man fühlt es, diese verborgene Spannfeder ist gehemmt und hat nicht ihre ganze Bewegung; lieber läßt sie nach, als sie aufstrebt, und die Seele sinkt bald wieder in ihre Materie zurück, **wenn sie nicht von anderswoher erleüchtet wird.**

Der Seele thut ein anderes Licht Noth, das Licht des anderen Gebietes der geistigen Welt, das directe Licht, das nicht mehr aus seinem Schatten, sondern aus sich selbst erkannt wird. Wer unsere Seele kennt, der weiß recht gut, daß sie nur mit diesem directen Schauen sich begnügt.

Man sage nicht, daß die Ausdrücke: Geheime Kraft, Mitte der Seele, verborgene Spannfeder, Anknüpfung mit der Spitze an ein höheres Princip — insgesammt nur Bilder ohne philosophische Bestimmtheit sind. Die Bedeütung dieser Ausdrücke ist klar, bestimmt und licht genug. All das will sagen, daß es einen Gott gibt und die Seele; daß die Seele, die sich selbst und den Körper unter sich fühlt, auch Gott fühlt, der über ihr ist; und daß der göttliche Sinn sie zur Erkenntniß Gottes führt, wie die aüßeren Sinne uns zur Erkenntniß der Körperwelt führen.

Dieser göttliche Sinn, der in unserem gegenwärtigen und natürlichen Zustande bei weitem nicht aller seiner Kraftaüßerungen, Bewegungen und Wahrnehmungen mächtig ist, genügt gleichwohl, um uns zu sagen, was Gott nicht ist, und uns beim Anblick der endlichen und vergänglichen Dinge durch den Gegensatz erkennen zu lassen, daß er ewig und unendlich ist. Diese Schlußfolgerung aber, die absolut gewiß ist, ist gleichwohl abstract; sie setzt fest, daß Gott ewig und unendlich ist, aber sie zeigt uns diese ewige, unendliche Wesenheit nicht. Sodann trauert der göttliche Sinn darüber, daß er ihn nicht sieht, und will Den sehen, den unsere Vernunft als ewig und unendlich erkannt hat. Dies ist das Ziel, zu dem er sich jener Lichtstufe und jenes Gebietes der geistigen Welt bedient, wo der Geist, wie Platon sagt, die göttlichen Abspiegelungen, die Schatten Gottes, nicht aber Gott selbst sieht. Dieses erste Gebiet dient dazu, uns ein Verlangen nach dem zweiten einzuflößen, nach jenem, das Gott selbst zeigt, wo unsere Seele von anderswoher erleüchtet wird, wie Bossuet sagt, und wo in diesem kraftvollen und belebenden Lichte der Schwung der Seele dauernd, die Schlaffheit heil geworden, das unbegreiflich Sinnliche überwunden und die Seele nicht mehr so beschwert ist, daß sie in ihre Materie zurücksinkt.

Leibnitz.

I.

Die Seele ist ein Spiegel des Universums, sagte Leibnitz, und an Niemand vielleicht hat sich dieses tiefe Wort so sehr bewährt, als gerade an dem, der es aussprach. Dieses Genie ist in Wahrheit eine Art Weltspiegel, in dem sich alles mit der üppigsten Fülle abprägt.

Nur muß man sagen, daß sich manchmal auch das Zwecklose in diesem schönen Spiegel abdrückte und daß seine Fläche nicht ohne Fehler war. Mehrere Unregelmäßigkeiten entstellen hie und da die Wahrheit der Bilder. Man muß indeß sein Auge nur nicht an zwei oder drei Punkten haften lassen, an der allgemeinen Anwendung der mathematischen Darstellungsweise und an der vorbestimmten Harmonie — harmonia praestabilita —, und man wird das Schauspiel der schönsten, großartigsten und blendendsten Lichtausstrahlung, die es je gab, vor sich haben.

Leibnitz mußte nothwendig jene Idee in sich tragen, über welche in seinem Jahrhunderte der vom göttlichen Geiste inspirirte menschliche Geist nachdachte, die Idee des Unendlichen nämlich, das Verhältniß des unendlichen Wesens zu den endlichen Dingen, den Proceß des Uebergangs aus der einen Ordnung in die andere. Während jedoch Bossuet nach den Vorarbeiten Fenelon's diese Dinge im lebendigen Verkehre der Seele mit Gott erkannte, erkannte sie Leibnitz in der Mathematik und stellte die Gesetze der Analogie zwischen dem Endlichen und Unendlichen in der Geometrie, sowie des Uebergangs von dem einen zu dem anderen auf.

Man kann nicht sagen, daß Leibnitz für die Idee des Unendlichen in der Metaphysik der Gesetzgeber geworden sei. Ganz im Gegentheile machte diese Idee ihn so schwindelig, daß er — was kaum glaublich ist — bald die wirkliche Existenz des Unendlichen in der Natur und Materie behauptet, bald, von dem Geschrei der damaligen Mathematiker eingeschüchtert, das mathematische Unendliche sogar wieder fallen läßt, wie Fontenelle ihm vorwirft, und so die Wahrheit ganz auf den Kopf stellt, indem er Ja sagt, wo er hätte Nein sagen sollen, und umgekehrt.

Und gleichwohl hat Leibnitz ein großes Anrecht auf Ruhm, ein unsterbliches und eines der unbestreitbarsten Anrechte, das je ein menschlicher Geist besaß. Und diesen Ruhm sichert ihm ein losgerissenes Capitel aus einem Werke, das ein Product seines Denkens ist und das er überschrieben hat: *de Scientia infiniti.* Dieses Capitel ist die Erfindung des Infinitesimalcalculs, des mächtigsten Hebels, der je dem menschlichen Denken zu Theil geworden, um die Welt zu erheben; einer Erfindung, aus der die Wunder unseres Wissens in der Physik hervorgehen und fortwährend neüe Wunder hervorgehen werden. Wohl hat Newton diesen Hebel auch entdeckt, aber er bietet ihn nur verhüllt und unter einer Form dar, die an Wissenschaftlichkeit und an praktischer Brauchbarkeit zugleich hintansteht. Leibnitz zeigt ihn unter seiner wahren Gestalt, in seiner innersten Natur; und diese besteht in der Analogie zwischen dem Endlichen und Unendlichen, in ihrer Beziehung zu einander und im Uebergange der Vernunft von dem einen zu dem anderen.

Sagen wir es übrigens gleich heraus: Dieses Verfahren des Leibnitz ist nichts anderes, als ein einzelner Fall und eine besondere Anwendung des allgemeinen Verfahrens der Vernunft in ihrem Uebergange vom Zufälligen zum Nothwendigen, vom Besonderen zum Allgemeinen, von der Welt zu Gott und vom Endlichen zum Unendlichen, eine specielle Anwendung des allgemeinen Verfahrens auf das Endliche und Unendliche in der Geometrie. Dies wird sich im ganzen ferneren Verlaufe dieses Werkes in genügender Fülle herausstellen.

II.

Hat Leibnitz die ganze Tragweite seiner Erfindung für die Metaphysik begriffen? Hat er ihre Beziehung zum Beweise für die Existenz Gottes eingesehen? Hat er deren Verhältniß zu der zwischen Bossuet und Fenelon behandelten Frage über die Liebe Gottes, über den wahren und falschen Mysticismus erkannt? Wir glauben, ja.

„Es ist hier nicht der Ort,“ sagt er in seinen „neüen „Versuchen“,[1]) „die wahren Mittel anzugeben, durch „welche die Kunst zu beweisen über ihre herkömmlichen „Grenzen, die bis jetzt fast ganz mit jenen der Mathematik „zusammenfallen, erweitert werden könnte. Wenn mir „Gott die dazu nöthige Zeit schenkt, so hoffe ich, eines Tages „einen Versuch zu veröffentlichen, indem ich diese „Mittel thatsächlich in Anwendung bringe, ohne mich „an die geltenden Regeln zu halten.“ Anderswo, in einem Briefe an Wagner, sagt er über die Logik: „Unter der „Logik verstehe ich die Kunst, den Verstand zu gebrauchen, also „nicht allein, was fürgestellt, zu beurtheilen, sondern auch, was „verborgen ist, zu erfinden [2]) ... Aber ich muß bekennen, daß „alle unsere bisherigen Logiken kaum ein Schatten dessen seien, so „ich wünsche und so ich gleichsam von ferne sehe [3]) .... Daß „aber diese Vernunftkunst noch unvergleichlich höher zu bringen, „halte ich vor gewiß und glaube es zu sehen, auch einigen Vor„schmack davon zu haben, dazu ich aber ohne die Mathe„matik wohl schwerlich kommen wäre. Und ob ich zwar „schon einigen Grund darin gefunden, da ich noch nicht einmal „im mathematischen Noviciat war und hernach im zwanzigsten

1) *Nouveaux essais,* liv. IV, chap. 3, §. 19, pag. 350.

2) *Opera philosophica,* edit. Erdmann, pag. 419.

3) *Ibid.,* pag. 420.

„Jahre meines Alters bereits etwas davon in Druck gegeben, „so habe ich doch endlich gespüret, wie sehr die Wege verhauen und „wie schwer es würde gewesen sein, ohne Hülfe der inneren „Mathematik eine Oeffnung zu finden.“ [4])

All das läßt sich sehr gut vom Infinitesimalcalcul verstehen, der allerdings die Kunst zu beweisen über ihre herkömmlichen Grenzen erweitert, der sich nicht an die Regel hält, der dieses thatsächlich zunächst in der Mathematik zur Anwendung bringt, dann in der Metaphysik, in welcher sein Gebrauch ebenfalls stattfindet. Freilich ist dies nie hinlänglich hervorgehoben worden. Leibnitz scheint hier auf die Infinitesimalanalyse anzuspielen, da er drei Seiten weiter unten die Ansicht ausspricht, daß man das wissenschaftliche Erkennen weiter ausbreiten werde, als ehedem; „daß man mit der Zeit einzelne beträchtliche Fortschritte machen „werde; daß nichts fehle, als die Kunst, die Materialien zu ver„arbeiten, daß man aber hoffentlich die geringen Anfänge dieser „Kunst vervollständigen werde, nachdem uns durch die Infini„tesimalanalyse das Mittel an die Hand gegeben ist, die Mathe„matik mit den Thatsachen der Physik in Einklang zu bringen.“ [5]) Und wenn er an dieser Stelle nur von den physikalischen Wissenschaften zu reden scheint, so darf man nicht übersehen, daß er etwas weiter voran die Bemerkung macht, „daß in der Logik eine „ebenso strenge Beweisführung geliefert werden kann, als in der „Mathematik, und daß die Logik der Mathematiker eine Aus„dehnung oder eine Erweiterung der allgemeinen Logik in einem „speciellen Gebiete ist.“ [6])

Wenn nun Leibnitz, wie man sieht, begriffen hat, daß die Logik der Mathematiker nur eine besondere Ausdehnung der allgemeinen Logik ist; wenn er weiß, daß gemeiniglich die Kunst der Beweisführung überhaupt mit dem mathematischen Felde die Grenzen gemein hat; wenn er unleugbar sieht, daß die Infini-

4) *Ibid.*, pag. 423.
5) *Nouv. ess.*, liv. IV, chap. III, §. 24, pag. 351.
6) *Ibid.*, chap. II, §. 14, pag. 342.

tesimalanalyse die Grenzen dieses Feldes unendlich erweitert: wie sollte dann der Schluß nicht gehen, daß diese neüe Erweiterung der mathematischen Logik im nämlichen Maße auch die Macht der Logik überhaupt erweitere? Und wie sollten nicht gerade hier jene wahren Mittel liegen, die Kunst der Beweisführung zu vervollkommnen, die er zu besitzen behauptet und von denen er eines Tages thatsächliche Proben geben will?

Doch greifen wir nicht vor. Es handelt sich hier ausschließlich um den Beweis des Leibnitz für die Existenz Gottes und um seine Theodicee.

III.

Mit jener überschwänglichen geistigen Vielseitigkeit, die das Auszeichnende seines Genies bildet, nimmt Leibnitz in der Theodicee alle Beweise für die Existenz Gottes an. Da er jedoch keinen vollständig genug entwickelt findet, so unterwirft er alle einer Ueberarbeitung. „Ich behaupte," sagt er, „die Möglichkeit „Gottes und seine Wirklichkeit, die auf mehr als eine Art bewiesen „sind.... Ich glaube, daß fast alle Mittel, die man zum Be„weise für die Existenz Gottes angewendet hat, gut sind und „ihren Zweck erreichen könnten, wenn man sie besser handhaben „würde." 7)

Leibnitz nimmt demnach mit Aristoteles den Beweis für die Existenz Gottes an, der aus der Thatsache der Bewegung genommen ist, überarbeitet ihn aber und glaubt, daß er in der neüen Gestalt einer mathematischen Strenge sich erfreüe. In dem Titel seiner merkwürdigen Abhandlung de arte combinatoria lies't man die Worte: „Bis zu mathematischer Strenge „erhobener Beweis für das Dasein Gottes." 8) Dieser

---

7) *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. X, §. 8, pag. 375.

8) Dieser Titel lautet: Dissertatio de arte combinatoria, in qua ex arithmeticae fundamentis complicationum ac transpositionum doctrina

Beweis geht von der Thatsache der Bewegung aus — aliquod corpus movetur — und will aus dieser Thatsache mit aller

---

novis praeceptis exstruitur, et usus ambarum *per universum scientiarum orbem* — in allen einzelnen Fächern — ostenditur; *nova* etiam *artis meditandi* seu *Logicae inventionis* semina sparguntur. Praefixa est synopsis totius Tractatus, et additamenti loco *demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta.*

Der Beweis selbst ist folgender Maßen formulirt:

a. Praecognita.

I. Definitio 1. Deus est Substantia incorporea infinitae virtutis.

II. Definit. 2. Substantiam autem voco, quidquid movet aut movetur.

III. Definit. 3. Virtus infinita est potentia principalis movendi infinitum ....

IV. Postulatum. Liceat quotcunque res simul sumere, et tamquam unum totum supponere .....

V. Axioma 1. Si quid movetur, datur aliud movens.

VI. Axiom. 2. Omne corpus movens movetur.

VII. Axiom. 3. Motis omnibus partibus movetur totum.

VIII. Axiom. 4. Cujuscunque corporis infinitae sunt partes — seu ut vulgo loquuntur: Continuum est divisibile in infinitum.

IX. Observatio. Aliquod corpus movetur.

b. Ἔκθεσις.

1. Corpus movetur — per praecog. IX.
2. Ergo datur aliquod movens — per V.

et vel

3. incorporeum,
4. quod infinitae virtutis est —

[per III.

5. quia A ab eo motum habet infinitas partes — per VIII.]

6. et substantia,
7. ergo Deus — per I. — quod erat demonstrandum.

Vel

8. corpus,
9. quod dicamus B.
10. Idipsum et movetur — per VI.

Strenge die Existenz einer unkörperlichen Substanz, einer unendlichen Kraft herleiten.

Ein anderes Mal findet Leibnitz einen Beweis für das Dasein Gottes in dem Satze des Aristoteles, „daß es in uns eine „wirkende Kraft gibt, die höher ist, als unsere Vernunft, und „die Gott ist.“ 9) Nur fürchtet er, Aristoteles möchte hierunter

---

11. et recurret, quod de corpore A demonstravimus; atque ita vel aliquando dabitur incorporeum movens,
12. nempe — ut in A ostendimus ab ἐκθέσι 1, ad 7. — Deus: quod erat demonstrandum.
    13. Vel in omne infinitum existent corpora continue se moventia.
14. Ea omnia simul velut unum totum liceat appellare C — per IV.
15. Cumque hujus omnes partes moveantur — per ἐκθ. 13,
16. movebitur ipsum — per VI.
17. ab alio — per V.
18. incorporeo,
    [quia omnia corpora in infinitum retro jam comprehendimus in C — per ἐκθ. 14 —; nos autem requirimus aliud a C — per ἐκθ. 17].
19. infinitae virtutis — per III.
    [quia quod ab eo movetur, nempe C, est infinitum — per ἐκθ. 13 et 14].
20. substantia — per II.
21. ergo Deo — per I.

Datur igitur Deus: quod erat demonstrandum. — *Erdmann*, pag. 7.

9) Recte ab Aristotele dictum est, esse aliquid in nobis agens ratione praestantius, immo divinum... Aristoteles autem vereor, ne hic in animo habuerit sententiam, cujus sese alibi suspectum reddidit: de intellectu agente universali, qui solus et in omnibus hominibus idem post mortem supersit, quam sententiam renovarunt Averroistae. Sed ommisso hoc pessimo additamento ipsa sententia per se pulcherrima est et rationi ac Scripturae conformis. Deus est enim lumen illud, quod illuminet omnem hominem venientem in hunc mundum. Et veritas, quae intus nobis loquitur, cum aeternae certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox est, quod etiam notavit divus Augustinus. *Epist. ad Seckendorff* — Erdmann, pag. 82.

jene universale active Vernunft verstanden haben, die eine einzige und in allen Menschen dieselbe ist und allein den Tod überlebt. Uebrigens sieht er in dieser Behauptung ein Zeügniß für das universale Licht, das jeden Menschen erleüchtet, das zu uns redet, wenn wir über irgend eine unwandelbare Wahrheit Gewißheit haben, und das Gott ist.

Ebenso läßt er auch das Argument des heiligen Anselm, das Cartesius wieder aufgenommen hat und das aus der Idee des nothwendigen Seins aprioristisch hergeleitet ist, als ein gutes gelten. Er findet es „sehr schön und sehr geistreich"; aber er sieht darin „eine Lücke, die ausgefüllt werden muß". 10) „Ich halte die „Mitte," sagt er, „zwischen Jenen, die dieses Argument ein „Sophisma nennen, und der Meinung des Pater Lamy, der es „als vollkommenen Beweis gelten läßt." 11) „Der heilige Anselm „freüt sich nicht ohne Grund," sagt er wieder, „einen Weg ge„funden zu haben, auf dem die Existenz Gottes aprioristisch, aus „seinem eigenen Begriff ohne Rücksichtsnahme auf seine Werke „bewiesen werden kann. Und die Form seines Beweises ist un„gefähr folgende: Gott ist das höchste, oder wie Cartesius sagt, „das vollkommenste unter allen Wesen, oder auch ein Wesen von „einer solchen Größe und einer solchen Vollkommenheit, daß es „alle Stufen der Größe und Vollkommenheit in sich einschließt. „Das ist der Begriff von Gott. Aus diesem Begriffe leitet sich „nun die Existenz auf folgende Weise ab: Existiren ist mehr als „nicht existiren, oder anders ausgedrückt: die Existenz fügt zur „Größe und Vollkommenheit eine neüe Stufe hinzu, und ist, wie „Cartesius sagt, selbst eine Vollkommenheit. Diese Stufe der „Größe und Vollkommenheit, oder vielmehr diese Vollkommenheit, „die in der Existenz besteht, findet sich nur in dem höchsten, „größten, ganz vollkommenen Wesen; denn sonst würde ihm, im „Widerspruche mit der Definition, eine Stufe fehlen; und folglich

---

10) *Nouveaux essais,* liv. IV, chap. X, pag. 374.

11) *De la demonstration Cartesienne de l'existence de Dieu* du R. P. Lamy — Erdmann, pag. 177.

„existirt dieses höchste Wesen. — Die Scholastiker, selbst ihr „englischer Lehrer nicht ausgenommen, haben dieses Argument „verworfen und als einen irrigen Schluß unbeachtet gelassen. „Sie haben hierin sehr Unrecht, und Cartesius hat sehr Recht „gehabt, dasselbe wieder aufzustellen. Es ist kein irriger Schluß, „aber eine unvollständige Beweisführung mit einer Voraussetzung, „die noch bewiesen werden muß, wenn man mathematische Evidenz „erreichen will. Man setzt nämlich stillschweigend voraus, daß „diese Idee vom allerhöchsten und ganz vollkommenen Wesen „etwas Mögliches ist und keinen Widerspruch in sich schließt. „In der Voraussetzung nun, daß Gott möglich ist, „beweis't man durch obige Deduction allerdings, daß er wirklich „ist — ein Verfahren, das nur bei der Gottheit angewendet „werden kann —: und damit ist allerdings etwas gewonnen .... „Gleichwohl wäre zu wünschen, es möchten befähigte Geister den „Beweis mit der Strenge einer mathematischen Evidenz vollends „durchführen, und es will mich bedünken, daß ich an einer anderen „Stelle etwas für diesen Zweck Dienliches gesagt habe." [12])

Diese Vervollständigung des Anselm'schen Argumentes deütet Leibnitz in den Memoiren von Trévoux an. [13]) — „Vor Allem," sagt er, „sollte man Gott nicht definiren als das höchste oder als „das vollkommenste Wesen, sondern als das Wesen aus sich „— *ens a se* —. Wenn dann ein solches Wesen möglich ist, so

---

12) *Nouveaux essais,* liv. IV, chap. IX, §. 7, pag. 374.

Anderswo schreibt er: Examinavi diligenter Cartesiana ratiocinia Detectum est tandem a me, hoc saltem ex ratiocinationibus illis adcurata demonstratione evinci, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur. Sed hoc dudum ostenderunt et scholastici et hinc tantum praesumtio, non vero certitudo existentiae divinae haberi potest. Cartesius autem sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possibilitatem, vel ab ea probanda se liberare conatus est. Et tamen *sophisma* illud *speciosum* et Cartesium pariter ac sectatores ejus decepit, quia rigorem demonstrandi coeptum quidem, non tamen ad finem perduxere. *Epist. ad Herm. Corning.*, pag. 78.

13) *De la demonstration Cartesienne* du R. P. Lamy — pag. 177.

„existirt es. Wer diesen Satz leügnet, würde die Möglichkeit des „Seins aus sich leügnen. Gerade dieser Nebengedanke zeigt aber, „wie Unrecht die Gegner haben, und beügt zugleich dem Sprunge „im Argumente vor, was wohl zu beachten ist. Denn wenn das „Sein aus sich unmöglich ist, so sind es auch alle von einem „Anderen hervorgebrachten Dinge, weil sie nur sind durch das „Sein aus sich. Sohin könnte gar nichts existiren. — Diese „Argumentation führt uns auf einen anderen bedingten Satz, der „mit dem vorigen — wenn das nothwendige Sein möglich „ist, so ist es wirklich — gleiche Bedeütung hat und, mit dem„selben verbunden, den Beweis vollendet. Man könnte diesen „zweiten Satz so aussprechen: Wenn das nothwendige Sein nicht „existirt, so ist gar kein Ding möglich. Es scheint wohl, daß dieser „Beweis noch nie so weit ist geführt worden; indeß habe ich schon „ein anderes Mal mich der Arbeit unterzogen, die Möglichkeit „des vollkommenen Wesens darzuthun." [14])

Wir werden weiter unten diese andere Arbeit des Leibnitz kennen lernen. Vorher wollen wir aber bemerken, daß er hier genau auf das hinauskömmt, was den wahren Stützpunkt im Beweise für das Dasein Gottes bildet; was man den rationellen apriorischen Beweis nennt, das gründet auch er und zwar wesentlich auf die Unterlage der Erfahrung. Denn wenn man zur Vervollständigung des Beweises und zur Vermeidung von Sprüngen sagen muß, es sei gar kein Ding möglich, wenn das nothwendige Sein nicht wirklich ist; so bedeütet dieser Satz, daß das nothwendige Sein wirklich ist, weil es mögliche Dinge gibt, wie wir deren thatsächlich vor unseren Augen existiren sehen. Das ist immer wieder die schon ausgesprochene Wahrheit, daß man dasjenige, was wir den zweiten Beweis des Cartesius genannt haben, den Beweis für die Existenz Gottes aus seiner Idee, auf den ersten, den Beweis Gottes aus seinen Werken, gründen müsse. Uebrigens ist die Idee selbst, wie alle Philo-

14) Cudworth hat ein ganz gleiches Argument: *The true intellectual system* etc. Lond. 1678, pag. 725.

sophen bemerken, das erste und vorzüglichste Werk Gottes in uns.

Und hier ist der geeignete Ort, es auszusprechen, daß der Beweis, welchen man gewöhnlich den des heiligen Anselm nennt, nur eine Zerreißung des Anselm'schen Argumentes in zwei Argumente ist, wie wir gesehen haben. Man vergißt, daß der heilige Anselm, wenn er im *Prosologium* durch Deduction aus dem Begriffe Gottes dessen Existenz gewinnt, er im *Monologium* durch Induction aus dem Anblicke der geschaffenen Dinge den Begriff Gottes gewinnt. [15])

---

15) Um dem heiligen Anselm gerecht zu werden, ist es allerdings nothwendig, daß man ihn nicht halb, d. h. nur nach seinem Monologium, sondern nach dem Monologium und Proslogium zugleich auffasse. Dieser Punkt muß um so nachdrucksamer betont werden, je mehr der heilige Anselm gemeiniglich aus einer falschen Ansicht oder so zu sagen aus einer anachronistischen Atmosphäre gefaßt wird.

Von einer Vernunft, die sich von allem, auch von dem in ihr selbst Gegebenen, von aller Tradition, von aller Historie, mit einem Worte von allem Thatsächlichen lossagen will, findet sich beim heiligen Anselm nicht die leiseste Spur. Im Gegentheile, sein ganzes Monologium ruht auf der Voraussetzung der Grundthatsache des menschlichen Geistes, d. i. auf der Voraussetzung der Gottesidee, und ist im Grunde nichts anderes, als die Analyse dieser Thatsache oder der Versuch, all das, was sie zum Inhalte hat, durch verständiges Denken zum Bewußtsein zu bringen, mit anderen Worten, sich darüber Intelligenz oder Einsicht zu verschaffen. Nur in diesem Sinne darf das Anselm'sche Argument eine Deduction genannt werden, wiewohl es besser Eruition hieße; nur in diesem Sinne kann es einem Syllogismus nahe gebracht werden, obschon es nie gelingen wird, daraus einen formellen Syllogismus zu machen. Gelänge dieses, dann hätte das Argument nicht mehr jene überwältigende Kraft, welche es von wegen der Unumstößlichkeit der sich aufdrängenden Thatsache und ihres Inhaltes wirklich hat.

Wenn darum der heilige Anselm von einer bloßen Vernunft reden oder vielmehr seine Ausdrücke so gefaßt werden, so ist nicht eine bloße Vernunft im Sinne des heütigen Rationalismus gemeint. Denn, wie Jedermann weiß, konnte eine derartige Auffassung von Vernunft vor dem Bruche mit der Thatsache, d. i. vor dem Protestantismus, in der

Man taüscht sich übrigens,[16] wenn man annimmt, Leibnitz habe das Argument des heiligen Anselm und jedes Argument für die Existenz Gottes in eine einzige syllogistische Formel bringen wollen. Offenbar will Leibnitz nur den einen der zwei Bedingungssätze beweisen, die man, wie er sagt, im Anselm'schen Argument zur Vermeidung von Lücken mit einander verbinden muß.

Wir wollen diesen Syllogismus hersetzen:

„Das Sein, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, ist „wirklich, wenn es möglich ist, d. h. wenn es eine Wesenheit „hat — dies ist ein identischer Satz, der keines Beweises bedarf."

„Nun ist aber Gott das Sein, dessen Wesenheit die Existenz „in sich schließt — dies ist die Definition."

„Also ist Gott wirklich, wenn er möglich ist — dies ist die „nothwendige Folgerung."[17]

---

christlichen Welt nicht heimisch werden, ja sie war nicht einmal bei den vorchristlichen Philosophen vorhanden.

Um alle Zweideütigkeit zu entfernen, muß angeführt werden, daß der heilige Anselm den Ausdruck „bloße Vernunft" nicht hat. Die von P. Gratry von p. 198 auf p. 199 citirte Stelle ist frei übersetzt, und sie lautet streng genommen nicht: „Darum supponirt er im Monologium „einen Menschen, der die Wahrheit mit der bloßen Vernunft sucht," sondern sie sollte wörtlich lauten: .... „supponirt einen Menschen, der „lediglich mittelst des Denkens mit sich disputirt und „nachforscht" — sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis —. Folglich steht hier das Denken nicht allem Glauben, nicht einmal dem theologischen oder, wenn man will, kirchlich biblischen Glauben, sondern nur dem übernatürlichen Glauben oder dem Glauben als Gnade gegenüber. Einzig in diesem Sinne war es gemeint, wenn wir oben mit P. Gratry kurz gesagt haben: „mit der bloßen „Vernunft". Anmerk. d. Herausg.

16) Cousin in seiner sechsten Vorlesung über Kant, und Saisset in seinem Handbuch der Philosophie sind in diesen Irrthum verfallen.

17) Ens, ex cujus essentia sequitur existentia, si est possibilis i. e. si habet essentiam, existit — est axioma identicum demonstratione non indigens.

Atqui Deus est ens, ex cujus essentia sequitur existentia — est definitio.

Man hat hier offenbar keinen Beweis für die Existenz Gottes, denn der Schluß selbst lautet nicht: also existirt Gott — sondern vielmehr: also existirt Gott, wenn er möglich ist.

Mit dem Satze: Gott existirt, wenn er möglich ist, den der angeführte Syllogismus in der That mit Strenge beweis't, muß noch, wie Leibnitz oben gesagt hat, der andere Satz verbunden werden: Wenn das nothwendige Sein nicht existirt, so ist gar kein Ding möglich. Diese beiden Sätze mit einander füllen nach der Behauptung des Leibnitz die Lücken des losgerissenen ontologischen Argumentes aus und vollenden die Beweisführung.

Weit entfernt also, durch diese neüe Behandlung das, was er für das Anselm'sche Argument hielt, bloß zu stellen, wie man gemeiniglich dafür hält, weit entfernt, dessen abstracten Charakter zu übertreiben; hat Leibnitz dasselbe im Gegentheil auf seine wahre Grundlage gestellt, indem er ein concretes Element in es einführte und es auf das feste Fundament der Wirklichkeit stützte [18]).

IV.

Wir kommen nun zur Arbeit, der sich Leibnitz unterzogen hat, um die Möglichkeit des vollkommenen Seins zu beweisen. Wir finden dieselbe in dem Abriß seiner Lehre, die er für den Prinzen Eügen geschrieben hat, [19]) §§. 36 bis 45.

„§. 36. Der hinreichende Grund muß sich auch in den zu„fälligen oder thatsächlichen Wahrheiten finden, d. h. im Complexe

---

Ergo Deus, si est possibilis, existit — per ipsius conceptus necessitatem. — In der Ausgabe des Dutens tom. V, p. 361.

18) Leibnitz will hier so wenig einen vollen Beweis für die Existenz Gottes geben, daß er im Gegentheil an der nämlichen Stelle behauptet, es sei noch der eine Theil der Frage zu beweisen, nämlich die Möglichkeit der Existenz Gottes. — Brief an Bierling l. c.

19) *Monadologie.*

„der durch das Weltall ausgebreiteten Dinge, bei denen die Auf-„lösung in besondere Gründe zu endlosen Einzelnheiten führen „würde wegen der unermeßlichen Mannigfaltigkeit von Natur-„Dingen, und wegen der Theilung der Körper bis ins Unendliche. „Es gibt eine Unendlichkeit von Gestalten und Bewegungen, gegen-„wärtigen und vergangenen, die in die wirkende Ursache meiner „vorliegenden Schrift einschlagen; und es gibt eine Unendlichkeit „von kleinen Neigungen und Seelenstimmungen, gegenwärtigen und „vergangenen, welche in die Zweckursache einfließen."

„§. 37. Und da dieses ganze Detail wieder andere voraus „oder noch mehr ins Einzelne gehende Contingentien enthält, von „denen jedes zur Hervorstellung seines Grundes einer ähnlichen „Zergliederung bedarf, so ist man damit um nichts weiter ge-„kommen, und somit liegt der hinreichende oder letzte Grund noth-„wendiger Weise außerhalb der Reihe der einzelnen zufälligen „Dinge, so unendlich sie auch sein mag."

„§. 38. Der letzte Grund der Dinge muß demgemäß in „einer nothwendigen Substanz liegen, in welcher das Detail der „Veränderungen nur im überbegrifflichen Sinne als in seiner Quelle „enthalten ist, und diese Substanz nennen wir Gott."

„§. 39. Da nun aber diese Substanz der hinreichende Grund „ist für dieses ganze in einander verflochtene Detail, so gibt es „nur einen Gott, und dieser Gott genügt."

„§. 40. Von dieser höchsten Substanz, die eine einzige, allum-„fassende und nothwendige ist, von der alles abhängt, was es „außer ihr gibt und die das Sein der möglichen Dinge in der „Einfachheit in sich befaßt, läßt sich leichtlich erkennen, daß sie „über alle Schranken erhaben sei und jede mögliche Realität ent-„halten müsse."

„§. 41. Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist, „und ich nenne die Vollkommenheit nichts anderes, als die Fülle „der positiven Realität als solcher mit Beseitigung der Grenzen „oder der Schranken an den Dingen, die etwas von der Voll-„kommenheit haben. Und da, wo es keine Schranken mehr gibt, „d. h. in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich."

„§. 42. Daraus folgt auch, daß die Geschöpfe ihre Voll„kommenheiten von der Einwirkung Gottes haben, ihre Unvoll„kommenheiten aber von ihrer eigenen Natur; es ist ihnen nämlich „unmöglich, ohne Grenzen zu sein, und gerade dadurch sind sie „von Gott verschieden."

„§. 43. Auch ist es wahr, daß in Gott nicht allein die Quelle „der Existenz liegt, sondern auch die Quelle der Wesenheiten, in so „weit sie Wirklichkeit haben, oder die Quelle des Wirklichen, das „die Möglichkeiten zum Hintergrunde haben; und dies darum, weil „der göttliche Verstand das Gebiet der ewigen Wahrheiten oder „der Ideen ist, und diese von ihm abhängen, und weil es ohne „ihn nichts Wirkliches hinter der Möglichkeit gäbe, und nicht „allein nichts Daseiendes, sondern auch nichts Mögliches."

„§. 44. Wenn es demnach in den Wesenheiten oder in den „möglichen Dingen oder besser in den ewigen Wahrheiten etwas „Wirkliches gibt, so ist es nothwendig, daß diese Wirklichkeit auf „etwas Existirendes und Actuelles sich gründe, und folglich auf „die Existenz des nothwendigen Seins, in welchem Wesenheit und „Existenz in Eins zusammenfallen oder bei welchem möglichsein „schon so viel als dasein heißt."

„§. 45. So hat nun Gott — oder das nothwendige Sein — „ausschließlich den Vorzug, daß er existirt, wenn er möglich ist. „Und da der Möglichkeit dessen, was keine Grenze, keine Negation „und folglich auch keinen Widerspruch in sich faßt, nichts im Wege „stehen kann, so läßt sich daraus ohne alles Weitere die Existenz „Gottes apriorisch erkennen."

„Wir haben dies auch aus der Wirklichkeit der ewigen Wahr„heiten bewiesen. Aber wir haben es so eben auch aposterio„risch daraus bewiesen, weil zufällige Dinge existiren, die ihren „letzten oder hinreichenden Grund nur in dem nothwendigen Sein „haben können, das seinerseits den Grund seiner Existenz in sich „selbst hat."

Wie Leibnitz sagt, will er in diesen Sätzen einen dreifachen Beweis für die Existenz Gottes zusammenfassen:

1) den aposteriorischen aus der Existenz der zufälligen Dinge — §§. 36 bis 41 —;

2) den Beweis aus der Wirklichkeit der ewigen Wahrheiten — §§. 43 und 44 —;

3) den apriorischen, der sich darauf gründet, daß Gott möglich ist und daß er existirt, wenn er möglich ist — §. 45 —.

Im ersten sehen wir den ersten Beweis des Cartesius: Gott, erkannt aus seinen Werken; die zwei anderen fallen zusammen mit dem zweiten Beweise des Cartesius: Gott, erkannt aus seiner Idee. Und dieser zweite Beweis — man merkt es hier klar — stützt sich fortwährend auf den ersten.

Leibnitz stellt in diesem merkwürdigen Abrisse den Satz voran, man möge immerhin die zufälligen Dinge zerlegen, „so ist man „damit doch um nichts weiter gekommen, und der hinreichende oder „letzte Grund liegt nothwendiger Weise außerhalb der Reihe der „einzelnen zufälligen Dinge." Das ist der Kern des ganzen Beweises für die Existenz Gottes, der sich im Grunde auf den einfachen Schluß zurückführen läßt: Es gibt endliche Wesen; deshalb gibt es auch ein unendliches; mit anderen Worten: Es existirt etwas; also existirt Gott — eine Beweisführung, die durchaus kein Syllogismus ist, sondern das Werk des zweiten Vernunftverfahrens, desjenigen nämlich, das nicht, wie das erstere, von Identität zu Identität vorschreitet, sondern statt dessen vom Endlichen zum Unendlichen, und dies ohne Mittelglied, weil es eben ein solches nicht gibt.

Und wie mich bedünkt, hatte Leibnitz hierin eine Intuition von der Identität des metaphysischen Verfahrens, welches im Hintergrunde der zufälligen Dinge das nothwendige und unwandelbare Wesen findet, mit seiner Infinitesimalanalyse, die hinter den verschiedenen Erhöhungen einer mathematischen Größe das feste, absolute, unendliche Element entdeckt, das der gegebenen Größe entspricht und ihre, wenn auch unendlich verschiedene Quelle ist. Denn er setzt sogleich bei: „Der letzte Grund der Dinge muß in „einer nothwendigen Substanz liegen, in welcher, als in seiner „Quelle, das Detail der Veränderungen nur in einem „überbegrifflichen Sinne enthalten ist." Ich frage jeden Mathematiker: Kann es von dem infinitesimalen Elemente der Mathematik in dessen Vergleiche mit den verschiedenen, ihm

entsprechenden Erhöhungen einer Größe eine bessere Definition geben als die, daß es das nothwendige Element sei, in welchem, als in seiner Quelle, das Detail der Veränderungen nur in einem überbegrifflichen Sinne enthalten ist?

Wie dem auch sei, wir finden hier das Verfahren, das die Existenz Gottes beweis't und zugleich dessen Attribute erkennen läßt, in allen seinen Momenten mit großer Bestimmtheit ausgesprochen: man muß die Schranken hinwegnehmen, die Grenzen beseitigen, jede positive Vollkommenheit mit Beseitigung ihrer Schranken oder Grenzen affirmiren, damit man die absolut unendliche Vollkommenheit, oder, wie der heilige Thomas sagt, die Wirklichkeit alles Möglichen gewinne — *Deus est actualitas totius possibilitatis* —.

Dutens, der berühmte Herausgeber des Leibnitz, bemerkt hier mit uns ganz gut, daß hiermit ein bestimmtes Verfahren gezeichnet ist, das seinen eigenen Namen und seine Gesetze hat; er nennt es den Weg des Aufsteigens zum Schrankenlosen und Vollkommenen — via eminentiae et perfectionis — und beschreibt es auf eine bündige und erschöpfende Weise wie folgt: „Das Verfahren, das sich zu den Attributen Gottes erhebt, nennt „man den Weg des Aufsteigens zum Schrankenlosen „und Vollkommenen. Es besteht darin, daß man die Grenzen an den Vollkommenheiten der endlichen Dinge beseitigt und „sie dann Gott beilegt, indem man so beim Denken von den endlichen Vollkommenheiten der Geschöpfe zu den unendlichen Vollkommenheiten Gottes vorschreitet. Nur hat man darauf Acht „zu nehmen, daß man von unseren Eigenschaften nur das fest halte, „was an ihnen im wahren und eigentlichen Sinne Wirkliches ist; „denn sonst könnte man Gott auch Unvollkommenheiten zutheilen. — „Dieser Proceß ist gänzlich verschieden von dem anderen, dem Processe der Causalität, der die Wirkungen der göttlichen Attribute „betrachtet und von den Wirkungen sich zu ihrer Ursache erhebt.“ [20])

---

20) Via haec investigandi attributa divina dicitur eminentiae et perfectionis, qua perfectiones in entibus finitis obvias liberamus limi-

Diese beiden logisch verschiedenen Processe laufen im Grunde auf eins und dasselbe hinaus, weil jede endliche Vollkommenheit zugleich ein endliches Bild und eine endliche Wirkung der unendlichen Vollkommenheiten Gottes ist.

Am nämlichen Orte entwickelt Leibnitz seinen Gedanken noch weiter in folgenden schönen Worten: „Um zur Liebe Gottes be„wogen zu werden, reicht es hin, seine Eigenschaften zu be„trachten — und dies ist leicht, denn wir finden deren „Ideen in uns. Die Vollkommenheiten Gottes sind „die unseres Geistes, aber er besitzt sie ohne Gren„zen; er ist ein Ocean, aus dem wir nur tropfenweise empfangen „haben. Wir besitzen irgend eine Macht, irgend ein „Erkennen, irgend eine Güte; in Gott aber sind „diese Dinge ganz und gar. Ordnung, Ebenmaß, Har„monie gefällt uns; Malerei und Musik entzückt uns; Gott ist „ganz Ordnung, er wahrt stets die Gerechtigkeit des Ebenmaßes, „er schafft die Harmonie der Welt: alle Schönheit ist ein Ausguß „seiner Strahlen."

Anderswo: „Indem wir uns selbst erkennen, erkennen wir „unmittelbar Substanz und Geist und erkennen zugleich, daß in „der Idee von uns durch Beseitigung der Grenzen an unseren „Vollkommenheiten die Idee von Gott mitinbegriffen ist, wie „die Ausdehnung im absoluten Sinne in der Idee einer Sphäre „enthalten ist." [21])

Anderswo: „Wenn wir uns denken, denken wir das Sein, „die Substanz, das Einfache oder das Zusammengesetzte, das Im-

---

tibus et Deo tribuimus, adeoque a perfectionibus finitis argumentamur ad perfectiones Dei infinitas. Sedulo autem hic investigandum est, quid in attributis nostris vere et proprie sit reale, ne Deo imperfectiones adscribamus. — Altera via est causalitatis, qua ad effectus attributorum Dei attendimus atque ex iis causae rationem inferimus. — Vid. illustris Bilfingeri *Dilucid. philosoph.*, sect. V, cap. III, §. 418. Dutens: *Oeuvres de Leibnitz*, tom. I, p. 38.

21) *Théodicée*, §. 4.

„materielle und Gott selbst, indem wir gewahren, daß dasjenige, „was als Begrenztes in uns ist, in ihm ohne Grenzen ist.“ [22])

Unter den Philosophen des siebenzehnten Jahrhunderts hat Leibnitz, wie man sieht, mathematisch den Proceß bestimmt, durch den sich unser Geist vom Endlichen zum Unendlichen, von dem begrenzten Sein zu Gott erhebt: er hat davon eine Anwendung auf die Geometrie gemacht. Leibnitz hat nicht die klarste und erschöpfendste Idee vom Unendlichen gewonnen — dies ist das Werk Fenelon's; aber er hat dem Processe, der Gott erkennt, seine höchste Bestimmtheit gegeben.

V.

Was die formellen Beweise für die Existenz Gottes betrifft, so scheint Leibnitz dieselben in der That manchmal zu ausschließlich als ein Werk der reinen, von jeder Erfahrung losgerissenen Vernunft hinzustellen und überantwortet sie so der Kritik Kant's. Wenn wir indeß seinem Gedanken auf den Grund gehen und wenn wir die in seinen Schriften zerstreüten Gesichtspunkte über diesen Gegenstand sammeln; so sehen wir deütlich, daß er von der experimentalen Seite des Beweises, von seiner moralischen Bedingung und der Existenz jenes göttlichen Sinnes, ohne den er sich nie im Geiste bilden kann, eine genaue Kenntniß gehabt hat.

Denn was anderes wäre seine erhabene und schöne Theorie von den eingeborenen Ideen und seine fortwährende Hinweisung auf das unentwickelte Erkennen und den tauben Gedanken? „Was sind diese Ideen, die in uns sind, nicht zwar „immer so, daß man sie wahrnimmt, aber immer so, daß man sie „ihrem eigenen Boden entheben und wahrnehmbar machen kann?“[23]) Eine solche eingeborene Idee von Gott haben, heißt nichts an-

---

22) *Monadologie,* §. 30, p. 395.

23) *Nouv. essais,* liv. IV, chap. X, §. 7.

deres, als das haben, was man den göttlichen Sinn nennen kann und nennen muß.

„Es gibt," sagt er anderswo, „eingeborene Wahrheiten, die „wir in uns auf eine zweifache Weise finden, durch das Licht und „durch den Instinct ... Es gibt in uns Wahrheiten des Instinctes, „die eingeborene Principien sind, die man fühlt und die man „als bewiesen hinnimmt, wenn man auch keinen Beweis dafür „hat, welchen Beweis man übrigens doch bekömmt, wenn man „über diesen Instinct Rechenschaft von sich fordert." [24]) Man könnte es nicht besser ausdrücken: diese Principien, die man ohne Beweis als gewiß annimmt, erinnern an das Wort Pascal's: „Das Herz hat seine Vernunftregungen, Regungen, welche die „Vernunft nicht kennt." Nur fügt Leibnitz noch hinzu, daß die Vernunft sie hernach erkennen kann. Leibnitz sieht klar ein, daß der Instinct, der uns zur Seligkeit hindrängt, der in nichts anderem, als im Zuge des höchsten Gutes oder im göttlichen Sinn besteht, ein eingeborenes Princip ist, welches man nicht in lichtvoller Weise erkennt, daß man aber doch aus diesem Princip, wenn es einmal angenommen ist, wissenschaftliche Folgerungen ableiten kann, [25]) die sich sodann auf die innere Erfahrung oder auf das noch nicht zum Bewußtsein entwickelte Erkennen gründen. [26])

Wie alle Philosophen unterscheidet Leibnitz die rechte und wahre Vernünftigkeit von einer eingebildeten, verderbten und durch falschen Schein irre geleiteten Vernunft.

Er kennt und kennzeichnet jene Verletzung oder vielmehr jene Umkehrung des wahren Vernunftprocesses, die der Vernunft das Vermögen abspricht, eine Idee oder Definition der göttlichen Attribute zu geben. [27]) Er kennt jenen Mißbrauch des groß-

24) *Nouv. essais,* liv. I, chap. II, §. 3.

25) *Ibid.,* §. 1 et 2.

26) *Ibid.*

27) *Discours de la Conform. de la raison et de la foi,* nro. 4 — bei Erdmann, pag. 480.

artigen Vernunftprocesses, welcher, statt beim Anbick der endlichen Dinge die Grenzen zu negiren, die Dinge selbst und ihre begrenzten Eigenschaften negirt, und so sich nicht zum Sein, sondern zum Nichts erhebt. Er durchschaut die Verwandtschaft dieser auswüchsigen Dialektik mit dem Pantheismus Spinoza's und mit den Irrthümern des Quietismus und der falschen Mystiker. [28]) Er sieht, wie „das Aufgehen in Gott" bei den Mystikern zu der Lehre Spinoza's führt und von der falschen Dialektik ausgeht, die nicht das Negative, sondern das Positive negirt. „Das Auf„heben dessen," sagt er, „was uns als eigen angehört, das von „den Quietisten zu weit ausgedehnt wurde, dürfte wohl eine ver„steckte Gottlosigkeit sein." [29]) Er vergleicht diesen Quietismus mit dem Quietismus des Fo, „der, dem Tode sich nahe fühlend, „seinen Schülern erklärte, daß er ihnen die Wahrheit unter dem „Schleier bildlicher Rede verborgen habe, und daß sich alles „ins Nichts auflöse, was er ihnen vom ersten Prin„cip aller Dinge gesagt habe."

Sohin scheint es wohl, daß Leibnitz die Verwandtschaft, welche zwischen mehreren Fragen obwaltet, mehr oder weniger bestimmt erkannt hat, die Verwandtschaft nämlich zwischen dem Beweise für die Existenz Gottes, den Streitigkeiten über den Quietismus, der Idee des Endlichen und Unendlichen in der Mathematik und dem Gange der gesunden Vernunft, die er übrigens vom Herzen, vom Instinct, vom Gefühl und von der Moral durchaus nicht lostrennte.

Es scheint sogar, daß der Ursprung seiner Philosophie, wie bei allen wahren Philosophen, in einer moralischen Bewegung gründe und daß geschichtlich sein Geist vom Streben nach der Gerechtigkeit zum Streben nach der Wahrheit überging. „Ich „hatte," sagt er, „mehr Neigung zur Moral ...., als Umgang „mit speculativen Philosophen; aber mehr und mehr begriff ich, „welch mächtige Kräftigung der Moral aus festen Grundsätzen einer

---

28) *Ibid.*, nro. 9 — bei Erdmann, pag. 482.

29) *Ibid.*, nro. 10.

„wahren Philosophie zufließe. Deshalb habe ich sie später mit „mehr Fleiß studirt und habe mich auf ziemlich ungewohnte Medi„tationen eingelassen.“ [30])

Wir können diese Arbeit nicht besser beschließen, als mit Anführung der folgenden Worte aus der zuversichtsvollen Einleitung zu seinen Nouveaux essais: „Seitdem,“ sagt er, „glaube ich „eine ganz andere Einsicht in das Innere der Dinge zu haben. „Dieses System scheint Platon mit Demokrit, Aristoteles mit „Cartesius, die Scholastik mit den Neüeren, die Theologie und „die Moral mit der Vernunft in Einklang zu bringen. Dem An„scheine nach nimmt es allenthalben das Beßte auf und dringt „dann weiter vor, als man je vorgedrungen ist.... Ich finde „darin eine staunenswerthe Einfachheit und Ebenmäßigkeit, so daß „man sagen kann, überall findet sich das Nämliche wieder, auf „allen Stufen zur Vollkommenheit hinan. Ich verstehe nun, was „Platon meinte, wenn er die Materie als etwas Unvollkommenes „und Vorübergehendes betrachtete, was Aristoteles mit dem Aus„drucke „Entelechie“ bezeichnen wollte; was das für ein Ver„sprechen sei, das selbst Demokritus bei Plinius von einem anderen „Leben machte; bis wie weit die Skeptiker Recht hatten, wenn sie „die Sinne der Taüschung zeihen; wie die Thiere nach Cartesius „Maschinen seien, die sich selbst bewegen, und doch nach der „Meinung aller Welt Seele und Empfindung haben; wie man „vernünftiger Weise Jene verstehen müsse, die allen Wesen Leben „und Empfindung zuschreiben ... wie sich die Gesetze der Natur „— von denen vor Aufstellung dieses Systems ein guter Theil „unbekannt war — von Principien herleiten, die über der Materie „stehen, wiewohl andererseits alles in der Materie mechanisch vor „sich geht.“ [31])

Das System, das er hier meint, ist jenes der allgemeinen Harmonie, deren Mißbrauch den sonderbaren Gedanken der vorbestimmten Harmonie — harmonia praestabilita — gegeben hat,

---

30) *Nouv. essais,* liv. I, chap. I.

31) *Nouv. essais,* liv. I, chap. I — bei Erdmann, pag. 205.

deren Wahrheit aber in den tiefen Worten ausgedrückt ist: „Man „muß wissen, daß in allen Dingen Harmonie, Metaphysik, Moral, „Mathematik ist.“ Wir haben so eben gesehen, daß nach Leibniz sich in allen Dingen auch ein theologisches Moment findet. So findet sich in der Materie, in der Seele, den endlichen Wesen, in Gott, dem unendlichen Sein, auf allen Stufen zur Vollkommenheit hinan stets das Nämliche wieder, eine unendliche Vollkommenheit in Gott, und eine endliche in den Geschöpfen. Vermöge der allgemeinen Harmonie kann man aber in der niederen Ordnung die Vollkommenheiten der höheren Ordnung lesen, man kann Gott in der Natur lesen, wie der heilige Paulus gesagt und wie das Menschengeschlecht es wirklich gethan hat.

Achtes Capitel.

Die Attribute Gottes.

I.

Wir beschließen nun die Studie über die Theodicee der Philosophen ersten Ranges. Wir haben gesehen, daß alle auf die nämliche Weise die Existenz Gottes bewiesen haben. Alle haben von dem moralischen Hindernisse geredet, welches dem Geiste das Licht verhüllt und welches man zu allererst heben muß; alle haben jenen inneren und göttlichen Sinn genannt, jenen Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, der nach Entfernung des Hindernisses zur Spannfeder der Vernunft wird; alle haben den Stützpunkt für diesen Aufschwung der Seele in den geschaffenen Dingen, in der Welt oder in der Seele gefunden; alle haben begriffen, daß dieser Ausgangspunkt keineswegs ein Princip ist, aus dem die Vernunft Gott deduciren kann, sondern schlechterdings nur ein Ausgangspunkt, von dem sich die Vernunft zu dem in keinem Ausgangspunkte enthaltenen Princip aller Dinge erhebt; alle haben begriffen oder geahnt, daß dieser Proceß vom Syllogismus absolut verschieden und daß er einer der zwei wesentlichen Vernunftprocesse ist, derjenige nämlich, der die Obersätze findet, zum Unterschiede von jenem, der die Folgerungen zieht; alle haben diesen Proceß als eine Thätigkeit beschrieben, vermöge deren die Vernunft, hinblickend auf das endliche Sein, auf die Welt oder auf die Seele, durch Gegensatz und inneren Schmerz

aus diesem Endlichen die nothwendige Existenz des Unendlichen erschaut und durch Negation dasselbe erkennt, indem sie von jedem endlichen Sein und von jeder beschränkten Vollkommenheit die Grenzen aufhebt.

Wie Cartesius bemerkt, ist klar, daß durch diesen Proceß der Beweis für die Existenz Gottes und die Erkenntniß der göttlichen Attribute zumal gewonnen wird. Man kann nämlich Gott nur so beweisen, daß man ihn als ein Wesen mit bestimmten Attributen, die ihm nothwendig zukommen, beweis't; denn sonst hätte man die Existenz irgend eines anderen Dinges bewiesen, nicht aber die Gottes.

In dieser Theodicee ist es also nicht nothwendig, daß wir eine besondere Untersuchung über die göttlichen Attribute anstellen. Der Beweis für die Existenz Gottes leistet alles zugleich.

Bevor wir jedoch diese Studie enden und den Beweis für die Existenz Gottes, über den noch zwei wichtige Punkte in Erwägung zu ziehen sind, zum Abschluß bringen, muß hier noch bemerkt werden, daß die Vernunft einen zweifachen Weg hat, die Idee von Gott zu beleüchten und zu entwickeln und dessen Attribute zu erkennen. Sie kann aller dieser Attribute habhaft werden, indem sie entweder vom Anblick der geschaffenen Dinge ausgeht, nach dem Princip: „Die Vollkommenheiten Gottes sind jene der „Geschöpfe, abgerechnet die Grenze;" — oder sie kann, wenn ein einzelnes Attribut Gottes gegeben ist, auf dem Wege der Identität alle anderen daraus ableiten. Bis jetzt haben wir immer nur vom ersten dieser beiden Wege gesprochen; wir müssen uns nun auf einen Augenblick mit dem zweiten beschäftigen.

Wo Platon das dialektische Verfahren beschreibt, das sich vom Anblick der geschaffenen Dinge zur Erfassung jenes Princips erhebt, das über allen Dingen steht; da fügt er bei, daß die Vernunft, wenn sie einmal im Besitze des Princips ist, alles mitbesitzt, was mit diesem Princip in Berührung steht, und ohne sich neüerdings auf den Anblick der sinnlichen Dinge zu stützen, von Folge zu Folge, von Idee zu Idee vorschreiten kann. Das ist es, was wir hier sagen wollen. Wenn die Vernunft im Besitze eines einzigen göttlichen Attributes ist, so hat sie die übrigen zugleich mit-

erfaßt, und kann durch den Syllogismus alle vom ersten ableiten, wie man aus einer mathematischen Formel alles das, was in ihr enthalten ist, auf dem Wege der Identität herleitet, indem man von Gleichung zu Gleichung vorgeht. Ohne Zweifel spielt Aristoteles darauf an, wenn er behauptet, daß sich das strenge Verfahren der Mathematiker auf die geistigen Dinge anwenden lasse.

Dem mag indeß sein, wie ihm will; jedenfalls ist das Attribut Gottes, aus dem alle übrigen sich ableiten lassen, dasjenige, welches die Scholastik die metaphysische Wesenheit Gottes genannt hat. Ueber die Frage aber, welches bestimmte Attribut Gottes seine metaphysische Wesenheit genannt werden müsse, viel zu streiten, scheint zwecklos zu sein, da offenbar jedes Attribut, das Gott eigenthümlich zukömmt, d. h. schlechthin jedes Attribut, von der Art ist, daß aus ihm alle übrigen hergeleitet werden können. Sehr einfach ist, was die Theologie hierüber sagt; sie hält den Satz fest, „daß man weder zwischen den einzelnen Attributen Gottes, noch zwischen Gott und den Attributen einen wirklichen Unterschied annehmen dürfe." Da nun immer ein Attribut Gottes dem Wesen nach mit dem anderen und mit Gott identisch ist, so kann die Vernunft aus jedem beliebigen alle anderen ableiten und es zur methapysischen Wesenheit Gottes machen. Die Sophisten treiben in ihrem System der Identität mit dem Princip der absoluten Identität aller Momente in Gott argen Mißbrauch; sie sollten dieses Princip von Gott allein gelten lassen, der allein einfach und absolut identisch ist; statt dessen aber wenden sie es auf alles an, auf Gott und die Welt mit einander.

Demnach läßt sich jede gegebene Idee, die das Unendliche in sich schließt, als die metaphysische Wesenheit Gottes betrachten, und jede kann der Vernunft für die Ableitung der göttlichen Attribute zum Principe dienen. Irgend ein gegebenes Attribut Gottes als Princip anzunehmen und daraus auf dem Wege der syllogistischen Folgerung und der mathematischen Identität die übrigen herzuleiten: das ist eine Arbeit, die der heilige Thomas von Aquin mehrmals versucht hat, zum Beispiel am Anfange seiner philosophischen Summa und am Anfange seines neunten Werkchens, das in Kürze eine ganze Theologie ist. An beiden Stellen be-

weis't er zuerst die Existenz Gottes aus der Thatsache der Bewegung. Indem er das dialektische oder inductive Verfahren, das die Obersätze gibt, auf diese Thatsache anwendet, erlangt er als Resultat die Existenz eines unwandelbaren Seins. Dann nimmt er die Unwandelbarkeit als metaphysische Wesenheit Gottes und deducirt daraus die göttlichen Attribute.

Man kann diese Deduction auf mehrere Arten bewerkstelligen. Man kann vor allem ein beliebiges Attribut als das erste fest stellen, und aus diesem ersten ein zweites, aus dem zweiten ein drittes u. s. w. ableiten, wie der heilige Thomas von Aquin gethan hat. Sodann kann man ein Attribut als das erste ansetzen und aus diesem einen alle anderen gleichsam als Strahlen um einen gemeinsamen Mittelpunkt ausgehen lassen. Man kann endlich diese beiden Arten mit einander vermischen und nach und nach jedes Attribut entweder unmittelbar aus dem als Princip angenommenen oder aus anderen selbst schon abgeleiteten Attributen deduciren. In der Logik sollte man diese Uebung jedem Zöglinge der Philosophie in mehrfacher Weise vorlegen. Für jenen, der die Worte in ihrer strengen Bedeütung und in ihrer absoluten Einfachheit aufzufassen vermag, hat da eine wahrhafte Identität statt Schon deshalb, weil hier jeder Punkt zu jedem anderen führt und weil wir von vorneherein die allseitige Identität kennen, ist die These über die Attribute Gottes in ihrer Art einzig. Nun ist es nicht immer leicht, die Identität festzuhalten, einzusehen und klar auszudrücken.

Ausgehend von dem Attribut, das in den Worten der heiligen Schrift: „Ich bin, der ich bin," gelegen ist, wollen wir ein Beispiel einer solchen Deduction geben. Aus der Idee des Seins, oder wenn man will, aus dem Satze: „Das Sein ist," entwickeln wir zuerst jene Attribute Gottes, welche man die metaphysischen nennt. Wir verfahren dabei durchweg mit mathematischer Strenge.

Unsere Annahme lautet: Es ist wahr, rein, schlechthin und absolut wahr, daß das Sein ist — ein Satz übrigens, der unter allen identischen Sätzen der einleüchtendste und gleichsam das Kriterium der rationellen Evidenz ist.

Ueberdies ist es eine ausgemachte Sache, daß man jedesmal das absolute Sein meint und nicht die relativen Dinge, so oft man einfach und schlechthin „Sein" ausspricht. Dies geht aus der Natur der Sprache selbst hervor. Die Pantheisten mißbrauchen diese Ausdrücke und gründen ihr System auf diesen Mißbrauch, wenn sie für das absolute Sein und die relativen Dinge ohne Unterschied das Wort Sein gebrauchen.

1. Wenn das Sein nach dieser Voraussetzung einfach und absolut ist, so ist es kein endliches Sein; denn das endliche Sein ist nur bis auf einen gewissen Punkt und nicht darüber hinaus. Es ist nur innerhalb bestimmter Grenzen und unter gewissen Bedingungen, es ist nicht schlechthin und absolut. Das Sein aber, das nicht endlich ist, ist unendlich.

2. Verfolgen wir die Deduction mit aller Strenge. Begeben wir uns der Gewohnheit, alles nur als fragmentarisches und relatives Sein anzusehen. Wenn das Sein unendlich ist, so kann man ohne Verletzung der strengsten Identität beifügen, daß es unendlich ist in jeder Beziehung. Es ist gut, dies beizufügen, weil wir vermöge unserer Schwachheit immer wieder zu begrenzten, partiellen und relativen Vorstellungen herabsinken. Erheben wir uns über diese Zerstreüungen des gewöhnlichen Denkens; wir stehen mitten in einem mathematischen Verfahren, wir fassen die Dinge in ihrer ganzen Strenge und Einfachheit. Wenn das Sein unendlich ist, so ist es klar, sage ich, daß dieses ganz ebenso viel heißt, als daß es unendlich ist in jeder Beziehung; denn sobald es in einer Beziehung nicht mehr unendlich wäre, wäre es in dieser Beziehung endlich und wäre folglich nicht mehr das Unendliche. Wo es an irgend einem Punkte eine Grenze hätte, da würde es des Seins ermangeln; es wäre also nicht mehr das Sein, wie wir es angenommen haben.

Wenn demnach das Sein ist, so ist es unendlich in jeder Beziehung.

3. Wenn das Sein ist, so ist es alles das, was möglich ist; denn sonst wäre es nicht mehr absolut. Es ist alles das, was möglich ist, ist es auf eine unendliche Weise; denn wenn es diese

oder jene Möglichkeit nicht in einer unendlichen Wirklichkeit wäre, so hätte es in dieser Seinsweise und in dieser Beziehung eine Grenze, über die hinaus es nicht mehr wäre. Wenn es daher ist, so ist es in unendlicher Weise alles das, was möglich ist.

4. Wenn das Sein ist, so ist es unermeßlich und ewig. Der Grund hiefür ist der nämliche, wie für die Unendlichkeit. Wenn es nicht ewig wäre, so wäre damit gesagt, es habe eine Zeit gegeben, in der es nicht war. Wenn es nicht unermeßlich wäre, so wäre damit gesagt, es gebe einen Ort, an dem es nicht sei. Demnach wäre es nicht ohne Beimischung von Nichtsein, nicht schlechthin und absolut. Uebrigens sieht man klar, daß die beiden Attribute der Unermeßlichkeit und Ewigkeit identisch sind mit dem der Unendlichkeit.

5. Wenn das Sein ist, so folgt daraus, daß es nothwendig ist. Die Frage: „Warum existirt etwas?" ist unvernünftig. Daraus, daß das Sein ist, folgt, daß es nicht nicht sein kann. Diese Frage fällt dem Sinn nach mit dem im tiefsten Grunde absurden Verse zusammen:

> „Man müßte Gott erfinden, wenn er nicht schon existirte."
> „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer."
>
> *Voltaire.*

Das Sein ist nothwendig, weil es ist.

Gerade deshalb, weil das Sein unendlich ist, war nie eine Wahl möglich zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Verhältnisse, unter denen das absolute Sein nicht gewesen wäre, bestanden also nie und konnten nie bestehen. Es war nie möglich, daß das Sein nicht sei, wie es nie möglich war, daß das Nichts sei: jeder dieser zwei Sätze enthält einen Widerspruch in den Begriffen. Die beiden anderen Sätze dagegen: „Das Sein ist" und „das Nichts ist nicht," sind identisch und drücken eine und die nämliche nothwendige Wahrheit aus, die nämlich: Das Sein ist, und es ist nothwendig. Wenn Jemand zweifeln kann über die Möglichkeit der Nichtexistenz des Seins, so kömmt dies nur daher, daß er die Idee des Seins sich nicht klar gemacht hat und die Bedeütung des Wortes nicht kennt.

Daraus folgt auch, daß alles, was nicht absolut ist, in der Möglichkeit des Nichtseins war: alles, was nicht von Ewigkeit her war, konnte nicht sein und ist nur zufällig.

6. Wenn das Sein ist, so ist es aus sich selbst. Denn wenn es nicht aus sich selbst wäre, so wäre es nicht absolut; es wäre ein relatives Sein, und das Sein, durch das es existirte, wäre dann das Sein, d. h. Gott. Wenn übrigens das Sein nothwendig ist, so folgt schon daraus, daß es aus sich selbst ist: beides ist die nämliche Sache unter zweierlei Gesichtspunkten.

7. Eine andere Folge ist die, daß das Sein vermöge seiner Ewigkeit und Unermeßlichkeit an allen Orten wesenhaft zugegen ist. Es ist dies eine Deduction, die sehr wichtig und mit absoluter Strenge geführt, wenn gleich andererseits wahrhaft unbegreifbar ist, wie das zum Beispiel auch bei mehreren algebraischen Folgesätzen in ihrer Anwendung auf die Geometrie der Fall ist. Wir begreifen bis zu einem gewissen Grade die Unermeßlichkeit und die Allgegenwart Gottes im Raume; aber seine Allgegenwart in jedem Punkte der Zeit können wir nicht verstehen. Und dennoch, wenn er absolut ist, so ist er gleichmäßig an jedem Orte und in aller Zeit; es gibt für Gott weder eine Vergangenheit, noch eine Zukunft: er überschaut und umfaßt alles in einer ewigen Gegenwart. Die Vergangenheit, die Gegenwart und Zukunft sind im Unendlichen neben einander, wie in einem einzigen, ausdehnungslosen und einfachen Punkte die beiden Endpunkte und die Mitte des infinitesimalen Elementes bei einander liegen.

8. Wenn Gott absolut ist, so ist er einfach. Denn wenn er nicht einfach wäre, so wäre er zusammengesetzt; wenn er zusammengesetzt wäre, so hätte er Theile — physische oder geistige, daran liegt nichts. Wenn er physische Theile hätte, so wäre ein Theil an diesem Orte, ein anderer Theil anderswo; er wäre nicht in jedem Punkte ungetheilt; demnach wäre er weder in dem einen dieser Punkte noch in dem anderen auf eine absolute Weise; er wäre deshalb überhaupt nicht absolut. Wenn die Theile geistig, immateriell wären, so gäbe dies eine Verschiedenheit der Attribute, von denen jedes einzelne nicht auch jedes andere und der ganze Gott selbst wäre. Demgemäß wären die Attribute nicht mehr

unendlich, sondern begrenzt. Das Sein wäre daher im Sinne dieser begrenzten Attribute nur bis auf einen gewissen Punkt und nicht darüber hinaus; es wäre nicht absolut. Da also Gott auf keine Weise zusammengesetzt sein kann, so ist er absolut einfach; deshalb sind seine Attribute unter einander und mit seiner Wesenheit nothwendiger Maßen identisch. Die sämmtlichen Attribute Gottes, sein Sein und seine Wesenheit, lassen sich sonach in einer streng exacten Gleichung neben einander stellen und man kann mit dem heiligen Thomas von Aquin sagen: „Gott ist selbst „seine Wesenheit. [1]) — In Gott sind Existenz und Wesenheit „identisch. [2]) — Die Erkenntniß Gottes ist seine Wesenheit. [3]) — „Sein Wille ist seine Wesenheit. [4]) — Gott ist sein Leben; [5]) Gott „ist seine Seligkeit.“ [6])

9. Gott ist also absolut einfach oder absolut eins. Er ist die Einheit selbst. Er allein ist die Einheit. Jedes andere Sein hat seine Einheit nur in ihm. Das Unendliche allein ist absolut eins; denn das Unendliche allein ist allumfassend. Kein geschaffenes Sein ist allumfassend, keines ist absolut voll. Außer Gott gibt es keine wirkliche Einheit, die absolut wäre. Welche sollte es sein? Etwa ein Volumen Stoff? Weil der Raum bis ins Unendliche theilbar ist, so müßte dieses Quantum Materie unendlich sein, wenn es das Volumen ausfüllen wollte, d. h. es müßte eine actuell unendliche Zahl von Punkten einschließen. Das aber ist unendlich; denn das geschaffene Sein ist endlich. Jede geschöpfliche Einheit ist es nur annäherungsweise; sie ist ein Bild der Einheit, aber nicht die Einheit selbst. Das Atom ist nur eins in seinem Centrum und durch sein Centrum; das Centrum aber ist nicht das Atom. Ebenso steht es mit der Seele und ihren Ideen. Wo findet sich eine absolut eine, absolut volle und allumfassende Idee?

1) Deus est sua essentia. *Contra Gentes*, lib. I, cap. XXI.
2) In Deo idem est esse et essentia. *Ibid.*, cap. XXII.
3) Intelligere Dei est sua essentia. *Ibid.*, XLV.
4) Voluntas Dei est sua essentia.
5) Deus est sua vita.
6) Deus est sua beatitudo. *Summa contra Gentes.*

Eine solche Idee kann nur in Gott sein; sie ist unendlich, sie ist Gott.

Das absolute Sein ist also einfach und eins.

10. Es ist einfach und eins in sich selbst; es ist aber auch in dem Sinne eins, daß es nur ein einziges absolutes Wesen gibt. Zwei absolute Wesen unterscheiden, hieße zwei identische Dinge oder zwei ununterscheidbare Dinge unterscheiden, wie Leibnitz sagt. Es hieße dies zwei absolute Wesen annehmen; es hieße das Problem vorlegen: „Das Unendliche, dazu addirt das Unendliche," ein Problem, das in der Mathematik keinen Sinn haben und nicht vorgelegt werden kann, oder das schlechthin das Unendliche nur einmal gesetzt bedeüten würde.

11. Derjenige, der ist, ist unveränderlich. Denn was heißt sich ändern? Es heißt das werden, was man noch nicht war, oder das zu sein aufhören, was man zuvor war. Wenn aber das Sein wird, wenn es in irgend einer Beziehung etwas neü erhält, so war es zuvor in dieser Beziehung nicht und ebenso nicht in Anbetracht dessen, was es neü erhält; wenn es etwas verliert, so hört es in dieser Beziehung zu sein auf; also war und ist es nicht in absoluter Weise. Wenn es demnach ist, so ist es unveränderlich. Daher ist es alles actuell, was es ist; es ist nicht im Zunehmen, wie wir; es ist nicht zum Theil im Act und zum Theil in der Potenz, wie wir. Es ist ganz Act; es ist, wie Aristoteles und der heilige Thomas von Aquin so gut sagen, ein reiner Act, womit sie einen Satz aussprechen, der zu den einfachsten, besten und für die Erkenntniß Gottes fruchtbarsten gehört. Wenn Gott ganz Act ist, so ist er ein Evolut von all dem, was er sein kann, er ist alles Mögliche in gegenwärtiger lebendiger Wirklichkeit.

12. Im Falle endlich, daß man die Existenz endlicher und relativer Wesen außer dem absoluten Sein nicht leügnet, ist es einleüchtend, daß diese endlichen Dinge, die weder aus sich entstehen noch sonstwie zu sein anfangen konnten, wenn vor ihnen nichts existirte, nur durch das Sein, das bereits existirte, zu sein anfangen konnten. Daher hat dieses Sein die Macht be-

sessen, alles das hervorzubringen, was hervorgebracht ist. Weil nun die Dinge, die jetzt sind, nicht waren, so folgt daraus, daß sie aus dem Nichts hervorgebracht, d. h. geschaffen sind; das aber, was nicht war, aus dem Nichts hervorbringen, das kann nur eine unendliche Macht. Keine endliche Macht vermag das; die unendliche Kraft allein ist im Stande, etwas dem Nichts zu entrufen Dies wird symbolisirt durch die mathematische Formel: Null mit was immer für einer Größe multiplicirt gibt Null: Null mit dem Unendlichen multiplicirt gibt jede beliebige Größe.

Daher ist das absolute Wesen auch allmächtig.

II.

Bis jetzt haben wir aus der Idee des Seins die sogenannten metaphysischen Attribute Gottes abgeleitet: die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit, die Nothwendigkeit der Existenz, die Aseität, die Einfachheit, die Einheit, die Unveränderlichkeit, die reine Actualität, die Allmacht.

Es erkennen aber alle Philosophen und Theologen in Gott wenigstens zwei unter sich verschiedene Ordnungen von Attributen: die metaphysischen Attribute nämlich und die moralischen.

Wie man unterscheiden müsse, haben noch besser diejenigen erkannt, welche drei Ordnungen von Attributen ausschieden: die metaphysischen, die intellectuellen und die moralischen.

Wo Clarke nach Darstellung der metaphysischen Attribute zu den intellectuellen kömmt, macht er mit diesen Worten den Anfang: „Gerade hier liegt der Knotenpunkt im Streite zwischen „den Atheisten und uns. In der That, wer nimmt nicht ein „ewiges Wesen an, das eine unendliche Kraft und das Princip „von allem ist, sei nun diese Welt sein Werk oder es selbst?" Das Wesen des Atheismus verträgt sich mit einem solchen Gott, einem mathematischen und mechanischen Naturgott, der in unendlicher Weise alles das ist, was sich in der Natur und ihren Gesetzen findet. Zwischen einem solchen Gott und der unendlichen

Intelligenz liegt ein unermeßlicher Abgrund: die Intelligenz ist eine ganz andere Seite und gleichsam eine andere Dimension des Seins.

Das ist indeß nicht der einzige Abgrund, der sich hier für die Vernunft aufthut. Man lege dem absoluten, ewigen, unermeßlichen, unveränderlichen Sein die Intelligenz bei; man füge zur unendlichen Macht die unendliche Intelligenz hinzu: so wird immer noch die Freiheit, der Wille, die Güte fehlen.

Ist dieses Wesen von unendlicher Macht und Intelligenz auch frei? hat es einen Willen? liebt es? Das ist abermals eine andere Ordnung von Dingen, eine andere Seite und eine neüe Dimension des Seins.

Und in der That, es gibt Geister, die bei der ersten Dimension des Seins stehen bleiben und die beiden anderen mißkennen, und es gibt andere, welche die erste und die zweite annehmen, wie Spinoza, die dritte aber gänzlich verwerfen, wiewohl man ohne dieselbe ebenso wenig die Idee Gottes hat, als man ohne die Idee von drei Dimensionen die Idee eines Körpers hat.

In der Mathematik gibt die Einheit schlechthin die Einheit der geometrischen Linie, die etwas Abstractes ist; die Einheit, multiplicirt mit der Einheit — was immer eins zum Product hat — gibt die Einheit der Fläche, die ebenfalls etwas Abstractes ist; die Einheit aber, dreimal als Factor genommen — was wieder eins zum Product hat — gibt die Einheit des Volumens, das etwas Concretes ist. Die Einheit, noch öfter als Factor genommen, gibt nichts mehr.

Daher hat die Einheit allein dann, wenn sie dreimal als Factor genommen wird, und nicht öfter und nicht weniger, einen concreten mathematischen Sinn.

Ich behaupte nun, daß die Ordnung der metaphysischen Attribute, für sich allein genommen, ebenso eine Abstraction des Verstandes, eine Auswahl ist, die man im vollen, subsistirenden, lebendigen Sein macht.

Das Gleiche gilt, wenn man die zwei ersten Ordnungen zusammen nimmt. Alle drei muß man nehmen. Das Sein hat drei nothwendige Dimensionen, und die Formel für das unend-

liche Sein darf nicht schlechthin lauten: „das Unendliche", sondern: „das Unendliche multiplicirt mit dem Unend-„lichen multiplicirt mit dem Unendlichen," was immer das einfache Unendliche zum Product hat, wie in der Mathematik die Einheit mit sich selbst multiplicirt immer eins bleibt.

Nach dieser Voraussetzung handelt es sich darum, zu wissen, ob die intellectuellen und moralischen Attribute sich ebenso, wie die metaphysischen aus der Idee des Seins herleiten lassen.

Clarke wenigstens macht diese Deduction nicht *a priori.* Er geht auf die Wirklichkeit zurück, faßt auf der Erde Fuß und steigt in seine Seele hinab, sieht dort seine Intelligenz und seine Freiheit, erhöht diese Dinge zum Unendlichen und trägt sie nicht auf dem Wege der Deduction, sondern durch das umgekehrte Verfahren auf Gott über.

So verfährt in der That der Geist gemeiniglich, sowohl in Betreff der intellectuellen als der moralischen Attribute. Man sieht die drei Welten, von denen Pascal redet, die Welt der Körper, jene des Geistes und jene der Liebe. Man sieht die drei Gebiete, die das physische Leben in sich schließt, das Gebiet der Kraft, des Lichtes und der Wärme. Man sieht die drei Gebiete, die das Leben der Seele in sich schließt, die nicht allein ist, sondern auch erkennt und liebt, und diese nothwendige Dreiheit jedes abgeschlossenen Seins trägt man auf Gott über.

Der heilige Thomas von Aquin indeß leitet alles von der Idee des unveränderlichen Seins ab, selbst die Intelligenz, die Freiheit, den Willen und die Güte. Er schlägt einen Weg ein, den Clarke für einen wahren, aber schwierigen ansieht und von dem er sagt: „Ich werde mich dieser Beweisart nicht bedienen, „um darzuthun, daß das Wesen, welches aus sich selbst existirt, „mit allen möglichen Vollkommenheiten begabt sein muß. Die „Sache ist an sich sehr gewiß, aber sie ist von der Art, daß sie „nicht leicht *a priori* bewiesen werden kann. 7)"

---

7) *De l'existence de Dieu.* Clarke, chap. IX, prop. VIII.

Der heilige Thomas von Aquin schlägt dessenungeachtet diesen Weg ein, und nachdem er bewiesen hat, daß Gott unendlich ist, deducirt er daraus, daß sich in ihm, und zwar auf eine überschwängliche Weise, nothwendig alle Vollkommenheiten finden, die in den Geschöpfen vorhanden sind. Wenn dem so ist, sagt er, so muß Gott auch mit Intelligenz begabt sein. [8])

Wiewohl nun dieses Verfahren des heiligen Thomas in den Augen Clarke's verschieden ist von jenem, das er selbst anwendet, so leüchtet gleichwohl ein, daß diese doppelte Beweisart im Grunde nur eine einzige bildet, und daß der heilige Thomas von Aquin, um zu den intellectuellen und moralischen Attributen zu gelangen, ebenso wenig als Clarke, einzig und allein aus der Idee des unwandelbaren Seins auf dem Wege der Identität die Idee der Intelligenz und der Güte ableitet, sondern seinen Fuß auf die Wirklichkeit und Erfahrung, auf die menschliche Seele, setzt und erst hier nach dem Ausdrucke des heiligen Paulus die unsichtbaren Vollkommenheiten aus dem Anblicke der Geschöpfe sieht.

Die metaphysischen, das heißt, abstracten Attribute Gottes sind, wie ihr Name sagt, aus dem Anblick der physischen Dinge im Lichte der Vernunft geoffenbart; die intellectuellen Attribute sind dem Geiste durch den Geist offenbar; die moralischen durch das Herz, durch das Gewissen und die Freiheit.

Wenn wir indeß aus der Idee des göttlichen Seins die Intelligenz und die Freiheit nicht mit logischer Strenge deduciren können — was wir übrigens nicht für unmöglich halten —, so hat dies seinen Grund in der Beschränktheit unserer Kräfte oder unseres gegenwärtigen Wissens. Denn da Gott absolut einfach ist, so ist Gott, wie der heilige Thomas sogleich beifügt, selbstverständlich ebenso seine Intelligenz, wie sein Sein. In Gott

8) Deus est infinitus. Unde etiam apparet, quod omnes perfectiones in quibuscunque rebus inventas necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. *Opusc.* IX, cap. XXI.

Ostensum est, quod in ipso praeexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. . . Igitur oportet Deum esse intelligentem. Cap. XXVIII.

sind Sein und Erkennen identisch; und der Wille ist in ihm identisch mit dem Sein und Erkennen. Mit einer hinreichenden Einsicht und Erkenntniß könnte man also auf dem Wege der Identität vom Sein zur Erkenntniß und zur Freiheit vorschreiten, oder vielmehr, man könnte es begreifen, daß das Sein absolut, nothwendig und einfach all das zumal ist.

III.

Sei es nun in Folge der Idee des Seins an sich oder in Folge der Erkenntniß unser selbst, die durch die Vernunft verklärt ist: in jedem Falle sagen wir: das Sein hat Intelligenz.

Des Weiteren sehen wir sogleich, daß alle metaphysischen Attribute des Seins auch der Intelligenz zukommen, die mit dem Sein identisch ist, da, wie bereits bewiesen worden, das Sein absolut einfach und alle seine Attribute identisch sind. Deshalb ist die Intelligenz des Seins das Sein selbst, oder das Sein selbst ist die Intelligenz. Da nun das Sein einfach, unendlich, ewig, unwandelbar, ganz actuell und allmächtig ist, so hat seine Intelligenz, die nichts von ihm Verschiedenes ist, die nämlichen Charaktere.

Sie ist einfach, im Gegensatz zum discursiven und zusammengesetzten Erkennen, wie das unsere ist. In ihr ist alles eins in der Unterschiedenheit. Sie ist unendlich und erstreckt sich über das unendliche und über jedes relative mögliche oder wirkliche Sein. Sie ist ewig, das heißt, allen Zeiten auf gleiche Weise gegenwärtig, indem sie alles in einer ewigen Gegenwart erkennt. Sie ist unwandelbar, unbeweglich, und kann weder etwas vergessen noch erlernen. Sie ist also ganz Act und geht nie, wie unser Geist, von der Potenz in den Act, von der Finsterniß zum Lichte über. Sie ist nicht ein Vermögen, eine Kraft, eine Eigenschaft des Seins; sie ist das Sein selbst, sie ist ihre Wesenheit selbst. Noch mehr, ihr actueller Erkenntnißact ist ihre Substanz

selbst.[9]) Und endlich, sie ist ihre Allmacht.[10]) Wie der heilige Augustin sagt und der heilige Thomas wiederholt, erkennt Gott die Dinge nicht, weil sie sind, sondern sie sind, weil Gott sie erkennt.[11])

Was erkennt er? Er erkennt vorerst sich selbst, ganz und vollkommen. Gott ist die Identität des Erkennbaren und Erkennenden, wie Aristoteles sagt und Thomas[12]) weiter erörtert, indem er das tiefe Wort: „Das Sein, das seine Wesenheit er„kennt, ist mit seiner Wesenheit identisch," als auf Gott allein anwendbar citirt.[13])

Nicht allein sich selbst erkennt er, sondern er erkennt auch alles das, was er geschaffen hat, da ja seine Intelligenz und sein Wille mit einander der Grund der Schöpfung sind. Und in Gott ist nicht allein die eine Idee seiner selbst, sondern auch die vielfältigen Ideen der verschiedenen Dinge.

Und was sind diese Ideen in Gott? Das hat Niemand besser gesagt, als der heilige Augustin, dessen Gedanken der heilige Thomas wiederholt: „Die Ideen sind die Principien oder „die vorbildlichen Ursachen der Dinge, und sind von stetiger, un„wandelbarer Natur, unabhängig von jedem anderen äußeren „Princip, ewig und in der Intelligenz Gottes subsistirend. Sie „entstehen nicht und vergehen nicht, sind aber gleichwohl das „Vorbild für alles das, was entstehen und vergehen kann, und „alles das, was wirklich entsteht und vergeht."[14]) Sie sind in

9) Ipsum intelligere Dei est ejus substantia. 1ª, quaest. XIV, art. 4.

10) *Ibid.*

11) Universas creaturas, et corporales et spirituales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit. *De Trinit.*, lib. XV, cap. XIII. 1ª, quaest. XIV, art. 8.

12) Cum Deus sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis. *Ibid.*, art. 2.

13) Omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad suam essentiam reditione completa.

14) Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque immutabiles, quia ipsae formatae non sunt; ac per hoc aeter-

Gott und sind Gott selbst. Gott erkennt sie, weil er sich erkennt. Aber wenn er einfach ist, wie kann er da in sich verschiedene Ideen sehen? Er kann es, sagt der heilige Thomas von Aquin, auf folgende Weise: „Er kennt seine Wesenheit, kennt sie, in wie „weit sie erkennbar ist. Er kennt sie daher nicht bloß nach dem, „was sie in sich ist, sondern auch nach der stückweisen Aehnlichkeit, „die eine Creatur mit ihr haben kann. Der Grad der Aehnlich- „keit mit der göttlichen Wesenheit constituirt aber die eigene Gat- „tung eines Geschöpfes. Wenn demnach Gott seine Wesenheit „in so fern erkennt, in wie fern sie für dieses geschöpfliche Ding „nachahmbar ist, so erkennt er sie als den Grund oder als die „Idee dieses nämlichen Dinges. So sieht also Gott in sich die „verschiedenen Ideen der Dinge.“ [15])

---

nae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit. *De divers. Quaest.*, q. XLVI. — 1ª, quaest. XV, art. 2.

15) Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae, et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae. 1ª, quaest. XV, art. 2.

IV.

Gibt es in Gott Wille, Freiheit, Güte, Liebe? gibt es eine Vorsehung Gottes für die Welt?

Ich kann mich nicht enthalten, neüerdings zu behaupten, daß wir die richtig entwickelte Idee des Seins für identisch erkennen werden mit jener der Kraft, der Intelligenz, des Willens, der Freiheit, der Liebe, wenn wir der uns anhaftenden Gewohnheit, alles zu beschränken, von allem zu abstrahiren, die Negation, die nur für das Nichts gemacht ist, selbst in das Sein hineinzutragen und niemals keck die Affirmation nach allen Beziehungen im vollen Sinne festzuhalten, uns zu entschlagen verstehen. Alsdann, ich wiederhole es, ist die Idee des Seins identisch mit der Idee der Kraft, der Intelligenz, des Willens, der Freiheit, der Liebe. Nimm eines von diesen Dingen hinweg, und du tödtest Den, der da ist: das sollte man doch wohl einsehen. Nimm die Intelligenz hinweg, nimm die Liebe hinweg, nimm die Freiheit hinweg, mit der die Liebe von selbst sich aufhebt, und du machst Dem, der war, das Auge blind und das Ohr taub. Du entkleidest ihn derart des Seins, daß du dann sagst: Es gibt kein Wesen mehr über uns, nur unter uns gibt es etwas. Wir stehen unvergleichlich hoch über diesem vernichteten Gott, weil wir erkennen, wollen, lieben. Es gibt kein absolutes Wesen.

Unabhängig aber von der möglichen Deduction der Güte und Liebe aus der Idee des Seins stellt die Vernunft durch ihr Grundverfahren ohne weiteres fest, daß Gott unendlich frei, gut und liebevoll ist, weil es in uns Spuren von Freiheit, Liebe und Güte gibt.

Gott ist frei, er ist gut und liebt, und all das läßt sich, was das Verhältniß Gottes zur Welt betrifft, in ein einziges Wort zusammen fassen, das überdies noch die Macht und Weisheit in sich begreift. Dieses Wort heißt „Vorsehung“ oder väterliche Regierung der Welt.

Ich weiß wohl, daß die Sophisten aller Zeiten diese Worte als inhaltslos betrachten. Vorsehung, König der Welt, Vater der Menschen, das sind Worte, die für den Katechismus und für Kinder von acht Jahren passen, sagt Hegel.

Nach unserem Dafürhalten stellt sich aber greifbar heraus, daß es sehr inhaltsschwere Worte sind, während die abstracten Bezeichnungen, selbst die richtigsten, nichts besagen.

Wenn die Sophisten über diese Frage und die darauf bezüglichen Ausdrücke die der unsrigen entgegengesetzte Ansicht haben, so muß das so sein und erklärt sich aus der eigenthümlichen, zu wenig erkannten Thatsache, daß die Sophisten, wie Platon und Leibnitz sagten, verdrehte Geister sind, so daß sie alles verkehrt sehen. Sie sind in der That Geister, die auf eine künstliche Weise dazu gekommen sind, nicht mehr die Dinge zu sehen, sondern nur den abstracten Gedanken, den sie davon haben. Diese Geister ließen sich den Augen vergleichen, welche, die Natur des Sehens umändernd, durch Kunst dazu gebracht wären, daß sie nicht mehr die Dinge selbst, sondern die Bilder der Dinge auf der Netzhaut sehen. Sie würden die Dinge kopfüber sehen, weil das Bild derselben auf der Netzhaut immer eine verkehrte Stellung hat. Ebenso, behaupte ich, sehen die Sophisten von allem das Widerspiel. Wenn man das umkehrt, was sie sagen, so hat man die Wahrheit.

Ich frage: Wie kann man sich der Erkenntniß entziehen, daß Gott alles durch seine Vorsehung leitet? Ich frage, welcher Grad von Hirnlosigkeit und geistiger Verblendung ist nothwendig, damit man mit Lucrez sage: „Bilde dir nicht ein, daß die Augen uns „gegeben seien zum Anblick der Welt, die uns umgibt; daß die „Füße sich biegen lassen zum Zweck des Gehens; daß die kräftigen „Arme und die geschickten, sich gegenüberstehenden Hände uns ge„geben seien, damit wir uns ihrer bedienen könnten. Alles, was man „so versteht, versteht man im unrechten Sinne, man verkehrt alles. „Nichts ist uns dazu gegeben, daß wir davon Gebrauch machen,

„sondern das, was einmal da ist, gibt an die Hand, wie man „es anwenden soll." [16])

Ist das glaublich? Wie unterscheidet sich Lucrez von dem, der sagen würde: „Die Menschen meinen, daß sie die Füße unten, „den Kopf oben haben; aber die Sache ist gerade umgekehrt"?

Sagen wir es gerade heraus, man muß seine Sinne verloren haben und alles Verstandes bar geworden sein, wenn man nicht einsieht, daß uns das Auge zum Sehen, die Glieder zum Arbeiten und Bewegen verliehen sind; wenn man nicht erkennt, daß eine hohe Erkenntniß und eine tiefe Güte, beide getragen von einer unendlichen Macht, unseren Körper und diese Welt gebaut und dem ganzen Werk und jedem einzelnen Theile ihr Merkzeichen und gleichsam ihre Signatur aufgedrückt haben. Lassen wir ab von allem abstracten Vernünfteln und betrachten wir die greifbare Wirklichkeit.

Gestern hielt ich einen Lappen Fleisch in der Hand, der mit Geschicklichkeit von einem Leichnam hinweg geschnitten war. Es war ein Theil der Aorta, da wo diese Stammader aus dem Herzen heraustritt. Ich bewunderte die Oeffnung des Herzens, aus der das Leben mit dem Blute für den ganzen Körper hervorquillt; eine Oeffnung von einer solchen Construction, daß sie fortwährend zugleich offen und geschlossen ist; vollkommen offen und vollkommen geschlossen, offen für das Leben, das daraus hervordringt, geschlossen

---

16) Lumina ne facias oculorum clara creata
Prospicere ut possimus et ut proferre via;
Proceros passus, ideo vestigia posse
Surarum ac feminum pedibus fundata plicari;
Brachia tum porro validis aptata lacertis
Esse, manusque datas utraque ex parte ministras,
Ut facere ad vitam possimus, quae foret usus.
Caetera de genere hoc inter quaecunque pretantur,
Omnia perversa praepostera sunt ratione;
Nil adeo natum est in nostro corpore ut uti
Possimus, sed quod natum est, id procreat usum.

Lucretius.

für das Leben, das dahin zurückströmen will. Ich berührte dieses Gewebe, das so fein, wie ein Rosenblatt, aber von unvergleichlicher Festigkeit und ganz dazu eingerichtet war, dem Blute, das aus dem Herzen hervorströmt, ungehinderten Weg zu lassen, gerade wie wenn es gar nicht da wäre; dagegen sich unbeügsam in den Weg zu stellen, wenn die Welle still steht und einen Augenblick lang gegen das Herz zurück will. Der geringste Rückfluß hebt selbst die drei Theile der Barriere, fügt sie durch seine Bewegung an einander und schließt sie vor sich zu. Damit aber das leichte Gewebe, das an der Wölbung des Canales fest angemacht ist, sich nicht zur Unzeit vergesse, so ist jede Falte der Klappe durch einen Knoten geschützt, auf den der Rückstrom nothwendiger Weise stößt, um einzuhalten. Und dieses feine Spiel geht in meiner Brust bei jedem Herzschlage vor sich, beschleünigt sich bei einer Aufregung, paßt seinen Rhythmus meinem Denken, meinem Bedürfniß, dem Aufschwung und der Regung meiner Seele an, und wird ruhig während des Schlafes, so zwar, daß während dessen eine mathematische Regelmäßigkeit eintritt, die mir Ruhe und Kräftigung gibt. Und das setzt sich in mir ein halbes Jahrhundert, vielleicht ein Jahrhundert lang fort, um mir bei jedem Herzschlag Leben zu geben und in der Zwischenzeit den Tod fern zu halten.

Das ist indeß nur etwas ganz Einzelnes.

Und das ganze Leben meines Leibes und der ganze Mechanismus meines Lebens, wie ihn die Wissenschaft heützutage kennt, besteht aus einer Million ähnlicher Details, die auf gleiche Weise die Signatur des Werkmeisters an sich tragen. Noch mehr, alle wirken sie zum nämlichen Zwecke zusammen. Noch mehr, alle diese in der Einheit meines Lebens in einander greifenden Einzelheiten adaptiren sich ihrerseits wieder der Einheit des allgemeinen Lebens und millionenfachen anderen Wundern, in deren Mitte ich lebe.

Woher nimmt nun dieses Herz das Leben, das es mir mit jedem Schlage neü gibt? Es kömmt ihm von außen zu; eine ewige Quelle, die ohne uns in uns einströmt, und deren wohlthätiges Walten ununterbrochen in meiner Brust vor sich geht, bringt

ihm die erste Nahrung. Eine tausendfache untergeordnete Nahrung steht mir zu Diensten; es gibt ein anderes Leben, als das meinige, das diese Nahrung rings um mich herum hervorbringt und wachsen macht. Mir kömmt der Hunger, und ich habe Brod, und dieses Brod gibt mir außer der Sättigung Leben. Und dieser Hunger und dieses Brod und diese Kraft des Brodes, das Leben zu fristen, und die unzähligen Mittel, dies zu bewerkstelligen, das alles besteht wieder aus tausend in einander greifenden Einzelheiten, von denen jede für sich ein Wunder ist, und die zusammen, man kann es sagen, einen Anblick der Hände Gottes und der Arbeit Gottes selbst zu meiner Ernährung gewähren.

Bevor ich war, und bevor der erste Mensch war, hat Gott diese Weltkugel gebildet, deren Stoff ein Gewölke war. Er hat daraus einen Felsen gebildet, den er im Feüer ausarbeitete; er hat die glühende Lava gekühlt, hat den Felsen mit Wasser umkleidet und ihn den Strahlen der Sonne ausgesetzt. Er hat auf den Ocean, der alles überdeckte, den Umriß eines Gartens und eines Palastes gezeichnet und ließ den Palast und den Garten aus der Tiefe der Gewässer emportauchen. Ueber den dürren Boden des Gartens hat er sodann das fruchtbare Erdreich hingebreitet, das aus Pflanzensamen besteht, und befahl ihm, die Pflanzen hervorzubringen. Der Wohnort war prachtvoll geschmückt und reichlich mit Früchten und Nahrung versehen; allum unter dem Boden zerstreüt fanden sich weitere Werkzeüge, und für den Bedarf Waffen und Schätze vor. Ueber dem Boden schuf Gott ein anderes Wunder, dienende lebendige Wesen, gelehrige Kräfte, nämlich die Thiere.

Der Plan zu diesem Wohnort ist in den Augen der Wissenschaft, die den Verstand nicht verloren hat, offenbar in allen Stücken von einer intelligenten Güte zur Erziehung des Menschengeschlechtes entworfen.

Als alles zubereitet war, gab es einen Tag, der unserem Tage gleich war und nach der nämlichen Sonne gemessen wurde, einen Tag, der ein Datum hatte, wenn es auch unbekannt ist; und es gab einen Ort, wohin der Mensch, der eine Stunde zuvor noch nicht auf Erden war, versetzt wurde.

Inmitten dieser stummen und unvernünftigen Welt erscheint mit einem Male ein Wesen mit aufrechter Stellung, das redet und denkt und das redend zum Unsichtbaren sagt: Mein Vater!

All dem ist wirklich so; wir sehen es mit unseren Augen.

Wer war aber die Amme und die Mutter dieses neügeborenen Menschen? Wer lehrte den ersten Menschen Gang und Sprache? Man hat keine Wahl; das ist Gott.

Wie jener König in der Poesie Virgil's, der sein Kind in seinen Armen trug,

„Ipse sinu prae se portans,“

und es beim Uebergang über einen Gießbach an seiner Lanze fest band; so hat auch Gott in dem Augenblicke des Ueberganges der Dinge aus dem Nichts selber sein Kind in seinen Armen getragen und mit seinem Sceptor festgehalten.

Unglücklich ist, wer ohne Rührung und ohne Anbetung an diesen einzigen und wunderbaren Augenblick der Geschichte, an den Geburtstag der Menschheit denken kann!

Es handelt sich hier um die Vorsehung. Das Wort „Vor„sehung“ ist aber noch zu abstract und zu kalt zum Ausdrucke dessen, was ich im Gedanken habe. Ich finde hier meinen lieben Vater und meine liebe Mutter. Ich finde hier die Arme und die Weisheit eines Vaters, das Herz und die Gefühle einer Mutter, eines ewigen Vaters und einer ewigen Mutter, und diese sind Gott.

Sollte ich glauben, daß dieser Vater, der mich aus dem Nichts geschaffen, der mich auf diese Erde gesetzt hat, der mein Leben erhält, der mir Denkkraft und Liebe gibt, nicht über mich wache! Nein, Gott sei Dank, ich glaube und erkenne das, was man unter uns die Kinder lehrt und was die kleinsten Kinder glauben und begreifen: ich glaube und begreife und muß es begreifen, daß sein Auge beständig über mir weilt, daß er meine geheimsten Gedanken sieht, daß er alle Bewegungen meines Herzens kennt, und daß jeder Schlag dieses Herzens mich auffordert, ihn zu lieben, und daß er, immer gegenwärtig und immer thätig, bis ins Detail der geringfügigsten Lebensschicksale an meiner Erziehung für den Himmel arbeitet.

Ich glaube und begreife und muß es begreifen, daß es um jeden einzelnen Menschen und um das ganze Menschengeschlecht ebenso bestellt ist. Wenn ich die Philosophie der Geschichte kennen würde, wie ich jetzt die meines Lebens zu kennen glaube, so würde ich die providentielle Leitung Gottes in der Geschichte der Menschheit erkennen, wie ich sie in meiner Geschichte erkenne; und wenn der Fortschritt der Welt so langsam ist, so laüft dies auf die nämliche Ursache hinaus, wegen der mein eigener Fortschritt langsam ist.

Ich würde erkennen, daß Gott zu den Ereignissen mitwirkt, wie er zu unseren Gedanken und Bewegungen mitwirkt, und daß er, wenn er den Plan der Geschichte entwirft, ebenso gut ein Ziel hat, als wenn er den Lauf eines Jahres bestimmt. Das Ziel für das Sichtbare im Plane eines Jahres ist die Aernte: ist das Ziel für die Geschichte der Jahrhunderte ein anderes, als ebenfalls eine Aernte?

Die Jahrhunderte schreiten nur vorwärts, um die Aernte, von der das Evangelium redet, zur Reife zu bringen, und um für die Schnitter, die der Hausvater schicken wird, die Arbeit zuzubereiten.

Wenn man aus den Abstractionen heraustreten will, um die Dinge, die uns vor Augen stehen, so anzuschauen, wie es die Natur des menschlichen Blickes mit sich bringt; so erkennt man, daücht mich, auf eine unwiderlegbare Weise die Gegenwart Gottes in der Welt.

Gleichwohl gestehe ich, daß es einen Schatten und gleichsam einen fortgesetzten Widerspruch im Gemälde gibt, der Viele zum Zweifeln bringt. Dieser Schatten, dieser Widerspruch ist der Tod. Der Tod vergiftet alles und zerstört alles; der Tod hält alles Uebrige in Schach und vernichtet die Gaben Gottes. Wo ist demnach die Vorsehung? Wo ist der Vater? Denn durch das Wort „Tod“ ist sein Werk nichts mehr.

Ich gebe dies zu, wenn der Tod das Nichts ist. Wenn aber der Tod die Unsterblichkeit ist, wie uns das Leben, das wir in uns tragen, dessen versichert, und an die man eher glauben muß, als an den unbekannten Schatten, der uns erschreckt; dann ist der

Tod nur noch der letzte Strich, der zur Vollkommenheit des Gemäldes gemacht wird. Er ist der Strich, der alles erklärt und alles rechtfertigt; er wird zum Lichte, von dem das Ganze erklärt wird und eine ewige Bedeütung erhält: denn er ist im Werke Gottes das nämliche, was im Leben meiner Intelligenz und meines Herzens der Grundact meiner Vernunft und meines Willens ist, der nach dem Ausdruck Fenelon's die Grenzen meiner Intelligenz und meiner Freiheit durchbricht und opfert, damit ich in die Unendlichkeit Gottes eingehen kann.

Dies wird weiter aus einander gesetzt werden, wenn wir vom Tode und von der Unsterblichkeit des Menschen und ebenso vom Tode und von der Wiederherstellung der Welt reden werden, von welch letzterer Leibnitz sagt: „Diese Welt wird dann zerstört „und wieder hergestellt werden, wann die Regierung der Geister „es verlangt."

V.

Bevor wir diese Studie über die Attribute Gottes beschließen, müssen wir noch darauf hinweisen, welcher Wahrheit in der Theologie die so wahre philosophische Unterscheidung der Attribute in metaphysische, intellectuelle und moralische entspricht. Diese Unterscheidung entspricht dem Dogma der Trinität, wenn anders der Satz des heiligen Thomas von Aquin wahr ist, daß in der Trinität die Unterscheidung der Personen auf dem Ausgehen des Wortes vom Princip, das es redet, und der Liebe von Beiden beruht. [17])

Da die nicht katholischen Schriftsteller dieses Geheimniß mißbrauchen, und die Pantheisten ihr System auf dieses Dogma gründen, so daß zum Beispiel das ganze Buch des Lamennais nur eine falsche Anwendung und das ganze System Hegel's nur

17) Beata Trinitas distinguitur secundum processionem Verbi a Dicente, et Amoris ab utroque.

eine absurde Interpretation dieser Wahrheit ist; so sehe ich nicht ein, warum nicht auch die katholischen Schriftsteller nach dem Vorgange des heiligen Thomas von Aquin, des heiligen Augustin und vieler Anderer auf die philosophische Seite dieses Dogma und seine möglichen Anwendungen auf die Wissenschaft über den Menschen und die Welt reflectiren sollten.

Hier wollen wir nur ein Wort sagen. Wir sagen: Wenn die christliche Philosophie sich entwickelt, d. h. wenn die einzig mögliche und nützliche Philosophie heützutage berufen ist, Früchte zu tragen, so werden die Verständigen am Ende zur Einsicht kommen, daß die drei grundverschiedenen Dinge: Kraft, Intelligenz und Liebe, für das absolute Sein das sind, was die drei Dimensionen für den Körper sind; daß sie ebenso wenig der Einfachheit Gottes Eintrag thun, als die Einfachheit des infinitesimalen Elementes dadurch aufgehoben ist, weil man in ihm die drei Elemente der Ausdehnung unterscheiden muß; und daß endlich nach dem Grundsatz, daß in lebendigen Organismen die höchste Vollkommenheit dem höchsten Grade von Individualität oder der Einheit mit der größten Verschiedenheit der Organe entspricht, daß, sage ich, im absoluten Leben die höchste Vollkommenheit in einer mit der höchsten Verschiedenheit gepaarten Einheit besteht. Die absolute Einheit ist nun die Einfachheit, die absolute Verschiedenheit ist die Verschiedenheit der Personen von einander. Wenn daher die wahre Philosophie sich entwickelt, so wird man das Wort einiger Theologen verstehen, daß die Verschiedenheit der drei Personen die Bedingung für die Einfachheit Gottes ist, statt dieselbe aufzuheben. Man wird das Wort des heiligen Thomas von Aquin verstehen: „Die transcendente Einheit und die transcendente Mehrheit sind identisch;" und jenes des heiligen Hilarius von Poitiers: „Unser Gott ist kein einsamer Gott, wiewohl „er einer ist." Man wird einerseits die Wahrheit dieser Vergleiche und Vorstellungen, andererseits aber ganz besonders ihre Unzulänglichkeit verstehen und die Unbegreiflichkeit des Mysteriums einsehen.

Und indem man Tag für Tag in Betrachtung und Studium die unergründliche Tiefe des Geheimnisses erforscht, wird man es

insbesondere durch Anbetung und durch den Cult der Nachahmung verherrlichen. Man wird darin die Quelle aller Wissenschaft, aller Tugend, sogar das Leben und die Unsterblichkeit erkennen. Wir haben alle diese Worte abgewogen. Man wird darin das Herz der christlichen Religion, den letzten Wunsch Jesu erkennen: „Mögen sie eins sein, Vater, wie wir eins sind.“ [18]) Man wird darin die Vollkommenheit jeder Seele, die Organisation der künftigen Welt und der idealen Societät im Himmel erkennen, die nach dem Gebete des Erlösers eine Mehrheit von Personen in der Einheit sein wird.

---

18) *Joann.,* XVII, 21.

Neüntes Capitel.

Das Infinitesimalverfahren.

I.

Wir haben nun den Beweis für das Dasein Gottes, des in seinen Attributen erkennbar gemachten Gottes, zu Ende geführt. Wie wir es aber schon angekündigt haben, sind jetzt noch zwei Fundamentalpunkte zu erörtern, die der Kraft dieses Beweises ein ganz besonderes Gewicht verleihen sollen.

Der erste ist, daß wir nachweisen, — was wir in den vorausgegangenen Zeilen vielmal behauptet haben: daß nämlich der Beweis für die Existenz Gottes, der nur die Anwendung des einen von den beiden wesentlichen Vernunftprocessen auf sein eigenthümliches Object ist, an Strenge einem mathematischen Beweise im eigentlichen Sinne gleichsteht, wie es Cartesius und Leibnitz behaupten; und daß er sich dieser Strenge darum erfreüt, weil er im Grunde nichts anderes ist, als das eine von den zwei geometrischen Verfahren, die den beiden allgemeinen Processen der Vernunft entsprechen. Es ist dies nämlich das Infinitesimalverfahren, wie es nicht mehr auf das abstracte mathematische Unendliche, sondern auf das substantielle Unendliche, d. h. auf Gott angewendet wird.

Der zweite Punkt ist, daß wir zeigen, wie der sehr consequente und gelehrte Atheismus unserer Tage ein Beweis für die Existenz Gottes per absurdum und nichts anderes ist, als das

umgekehrte Principalverfahren der Vernunft und das auf den Kopf gestellte geometrische Infinitesimalverfahren.

Was nun vor allem den ersten Punkt anbelangt, so besteht Cartesius auf der mathematischen Strenge des Beweises für das Dasein Gottes mit vielem Nachdrucke. „Wenn ich aufmerksam „darüber nachdenke,“ sagt er, „so sehe ich unverkennbar, daß die „Existenz Gottes von seiner Wesenheit ebenso wenig getrennt „werden kann, als die Größe der drei Winkel, die gleich sind „zwei Rechten, von dem Begriffe eines rechtlinigen Dreiecks.“ Anderswo sagt er: „Es ist gewiß, daß ich in mir auf die Idee „eines höchst vollkommenen Wesens nicht minder gerathe, als auf „die von irgend welcher Figur oder irgend welcher Zahl; und „nicht minder klar und bestimmt erkenne ich, daß zu seiner Natur „eine ewige und thatsächliche Existenz gehört, als ich erkenne, daß „alles, was ich von irgend einer Figur oder Zahl beweisen kann, „wahrhaft zur Natur dieser Figur oder dieser Zahl gehört: und „solcher Gestalt ..... dürfte sich die Existenz Gottes meinem Geiste „mit ganz derselben Gewißheit aufdrängen, die ich bisher als „einen Vorzug aller mathematischen Wahrheiten betrachtet habe.“

Also dachte Cartesius. Leibnitz, wie wir gesehen, dachte ebenso. Die zwei größten Mathematiker der Welt haben behauptet: Der Beweis für die Existenz Gottes hat die Strenge jedes mathematischen Beweises.

Aber nicht allein daß die Wahrheit der Existenz Gottes, obschon sie keine bloß ideale, sondern überdies zu gleicher Zeit eine experimentale Wahrheit ist, mit den mathematischen Wahrheiten auf gleicher Höhe der Gewißheit steht; nicht allein daß sie, sage ich, darum auf dieser Höhe steht, weil sie eine nothwendige Idee ist, die wahr sein muß, wenn Gott das Sein ist, dessen Wesenheit oder Idee die Existenz in sich beschließt, wie der Begriff des Dreieckes die Gleichheit der drei Winkel mit zwei Rechten in sich begreift: nicht allein dies ist der Fall, sondern wir wollen obendrein noch zeigen, daß der Beweis für die Existenz Gottes, so, wie ihn insgemein alle Menschen gleichsam auf poetische Weise vollführen, so, wie ihn die wahren Philosophen entwickelt haben, nichts anderes ist, als ein allgemeines Verfahren, von dem das

mathematische Verfahren mit Vorzug, das Infinitesimalverfahren des Leibnitz einen einzelnen Fall, eine besondere Anwendung bildet.

„In allen Dingen ist Metaphysik, Harmonie, Geometrie, „Moral," sagt Leibnitz. Also gibt es nach Leibnitz auch Geometrisches in der Metaphysik, oder vielmehr es gibt eine Art von universaler Mathematik, die von Cartesius und Leibnitz gesucht und deren Grundlage von Leibnitz insbesondere entdeckt wurde. Ohne Zweifel ist es diese Idee, welcher er in der Abhandlung nachforschte, die den Titel trägt: *De Scientia infiniti.* Das ganze siebenzehnte Jahrhundert ist übrigens von dieser Idee des Unendlichen erfüllt. Die Theologie, die Metaphysik, die Mathematik, selbst die ascetischen Schriften dieser Epoche sind davon durchdrungen. Alle Denker dieser Zeit sind ihr auf der Spur; Pascal, Fermat, Cartesius begründen sie. Leibnitz aber wendet sie auf die Mathematik an und zwar in der wunderbaren Erfindung des Infinitesimalcalculs, einer Entdeckung, die dieser Wissenschaft Verklärung und den größten Aufschwung verleiht, den sie erhalten hat und erhalten kann.

Was nun das Infinitesimalverfahren des Leibnitz sei, ist unschwer zu erkennen. Auch ohne specielle Kenntnisse in der Mathematik läßt sich die Idee desselben begreifen.

Die Mathematik handelt von den Formen, von den Bewegungen und Geschwindigkeiten, d. h. von den Wirkungen der in Raum und Zeit wirkenden Kraft.

Die Schwierigkeit bei den mathematischen Forschungen, „d. h. „bei den Forschungen über die Formen und Bewegungen, liegt „darin, daß es in den Linien und den Geschwindigkeiten eine „Stetigkeit gibt." [1])

Und in der That, wie soll man der Stetigkeit habhaft werden? wie soll man in den Formen und Bewegungen den Uebergang von dem einen Punkt zu dem folgenden fassen? Was ist dieser Punkt, der auf einen anderen Punkt folgt? Ist er der nämliche

---

1) Abhandlung über den Infinitesimalcalcul von Lacroix, p. 88.

Punkt oder sind es zwei Punkte? Wenn er der nämliche Punkt ist, wie läßt sich dann vom Uebergange oder Verhältnisse des einen zum anderen reden? Wenn er ein anderer, ein durch ein noch so kleines Intervall raümlich getrennter Punkt ist, so ist er nicht der unmittelbar folgende Punkt; denn zwischen zwei durch ein Intervall getrennten Punkten, von welcher Art sie immer sein mögen, gibt es immer einen ins Unendliche theilbaren Raum, d. h. man kann so viele geometrische Punkte als man will dazwischen setzen. Diese Frage ist ein Labyrinth, wo man sich verliert. Daher hat man auch dem Buche, von welchem Leibnitz spricht, den Titel gegeben: Labyrinthus de compositione continui. Und gleichwohl ist es in der Analyse der Formen und Bewegungen nothwendig, das Gesetz des Uebergangs von einem Punkte zum folgenden zu erkennen, denn sonst entschwindet uns die Stetigkeit. Zwei auf einander folgende Punkte fallen aber zusammen; wäre dem nicht so, dann gäbe es allsogleich eine Unendlichkeit zwischen beiden. Demnach mußte das Verhältniß von zwei einander berührenden Punkten, die ungeachtet ihres Zusammenfallens distinct sind, analysirt und gefunden und das Gesetz des Uebergangs von dem einen zum anderen erfaßt werden; es mußte das Untheilbare analysirt werden, wie Leibnitz sich ausdrückte, der seinen Calcul wirklich „Analyse des Untheilbaren" — Analysis indivisibilium — nannte. Diese Analyse ging aber offenbar von der Analyse der endlichen Größe aus und schritt auf das Unendliche hinüber, auf das unendlich Große und das unendlich Kleine, zwei Dinge, welche Leibnitz „die nicht in, sondern außer der Größe liegenden „Extremitäten der Größe" nennt — extremitates quantitatis non inclusae se seclusae —. Man schritt ins Untheilbare oder ins unendlich Kleine hinüber, indem man das Verhältniß von zwei zusammenfallenden Punkten fand; und sodann schritt man ins unendlich Große und ins unendlich Kleine zugleich hinüber, dadurch daß man die Curven als unendliche Polygone von unendlich kleinen Seiten betrachtete. Aus diesem Grunde nannte Leibnitz seine Analyse auch: „Analyse des Untheilbaren oder des Unend„lichen" — Analysis indivisibilium seu infinitorum —. Es mußte mit einem Worte dem Calcul die Idee der zwei wirklichen

Unendlichen, des unendlich Großen und des unendlich Kleinen, zur Basis gegeben werden, eine Idee, ohne welche man, wie Pascal sagt, kein Mathematiker ist; und es mußte dieses doppelte mathematisch Unendliche als wirklich existirend angenommen werden, wenn man die Formen und Bewegungen in ihrer Wesenheit fassen wollte. Nur so gewinnt Leibnitz einen wirklichen Begriff von der Stetigkeit, nur so begreift er zwei einander berührende Punkte als wesentlich verschieden, obgleich sie raümlich zusammenfallen.

Dies ist nicht alles. Auf welchem Wege soll man des Verhältnisses dieser zwei Punkte habhaft werden? Dadurch, daß man von dem Verhältnisse zweier in raümlicher Distanz getrennt betrachteter Punkte ausgeht. Hat man mittelst der gemeinen Mathematik der endlichen Größen das Verhältniß von zwei getrennten Punkten gefunden, dann vernichtet man die Distanz der zwei Punkte, d. h. man geht dadurch, daß man das Intervall, das Hinderniß gegen die Stetigkeit, vernichtet, vom Endlichen zum Unendlichen über und behauptet das Verhältniß als ein im Wesentlichen vorhandenes, indem man eine veränderliche Größe, deren Veränderlichkeit von der mehr oder minder großen Distanz der Punkte in ihrer raümlichen Getrenntheit abhängt, ganz und gar aus dem Auge läßt.

Während demnach die gemeine Analyse der endlichen Größen weder die Stetigkeit noch den Begriff des Verhältnisses der Punkte herzustellen im Stande war und zwischen zwei gegebenen, durch ein bestimmtes Intervall getrennten Punkten nur ein besonderes, je nach der Lage und Distanz der gebenenen Punkte stets verschiedenes Verhältniß erkannte: hat die Infinitesimalanalyse das Verhältniß zweier einander berührenden beliebigen Punkte gefunden, ein unveränderliches Verhältniß, das für die unendliche Reihe aller Punkte der gegebenen Curven und für jede Curve der nämlichen Art immer das gleiche bleibt. Dies nennt man das Gesetz des Wachsthums der Größen, und ist dieses Gesetz früher als jede Wachsthumsgröße. Zugleich ist dies auch das Gesetz für das Werden der Formen einer bestimmten Gattung. Man erhebt sich durch das Infinitesimalverfahren von der endlichen Größe zur

unendlichen Größe, d. h. zur mathematischen Unermeßlichkeit in ihrer unendlichen Fülle und absoluten Stetigkeit. Man erreicht die Unermeßlichkeit selbst, nicht eine vage und unbestimmte Unermeßlichkeit, sondern vielmehr eine Unermeßlichkeit, die fruchtbar ist und voll von ihren ewigen Gesetzen, von den Gesetzen und Ideen aller Formen.

Das Infinitesimalverfahren vernichtet gleichsam die endliche Größe, um die Gesetze und Begriffe der in Größen realisirbaren Formen zu erlangen. Es unterdrückt die bewegliche Größe aber nur, um die unwandelbare Wesenheit festzuhalten. Die Dimensionen verschwinden, aber die Verhältnisse der Dimensionen bestehen, Verhältnisse, die unveränderlich sind für jede Art denkbarer Formen.

Das Veränderliche in den Formen unterdrücken und das Nothwendige festhalten; die Vielheit der Punkte auf die Einfachheit zurückführen dadurch, daß man ihre zufälligen Verhältnisse aufhebt, ohne ihre wesentlichen Verhältnisse aufzuheben; durch Sammlung der Größe und der Dimension in einem einzigen Punkte, in welchem das Gesetz des Werdens dieser Vielheiten besteht und sich enthüllt, ins Unendliche zurückschreiten: das ist der Infinitesimalproceß. Er ist mit einem Worte, wenn man so sagen darf, das Zurückgeben und Aufsteigen zu den mathematischen Gesetzen und Formen, so wie sie, unabhängig von jeder Größe und jeder Dimension, ewig in Gott sind.

Demnach geht das mathematische Infinitesimalverfahren, ganz wie der platonische und cartesianische Beweis für die Existenz Gottes vom Endlichen zum Unendlichen, vom Zufälligen zum Nothwendigen, vom Veränderlichen zum Ewigen, vom Individuellen zum Allgemeinen; und sein Vorschreiten ist genau das nämliche, indem es alle Schranken der Zufälligkeit und des Wechsels verschwinden macht, das Wesentliche in den besonderen Wirklichkeiten auffaßt, das Zufällige auf Null und das Wesentliche auf das Unendliche hinausführt.

Mithin ist der Infinitesimalproceß der Mathematik genau genommen nichts anderes, als ein einzelner Fall und eine specielle Anwendung eines allgemeinen und fundamentalen Processes,

mittelst dessen sich der menschliche Geist in einem ebenso erhabenen, ebenso unfehlbaren als einfachen Acte von jeder gegebenen endlichen Größe zum Unendlichen aufschwingt.

In der Mathematik wie in der Metaphysik wird also für das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ein und dasselbe allgemeine Verfahren angewendet. Wie nun? wenn dieses Verfahren, in seiner Anwendung auf die Mathematik, Wunder hervorbringt und seine Resultate unfehlbar gewiß sind: ist es dann möglich, daß es in seiner Anwendung auf die Metaphysik nichts weiteres hervorbringe als den Irrthum?

Ich frage: ist es vernünftig, anzunehmen, daß ein dem Menschengeiste eingeborenes, von allen Menschen, unbewußt oder bewußt, thatsächlich geübtes Verfahren; ein Verfahren, das der Lebensgrund der Poesie, dieser Blume der Wahrheit ist; ein Verfahren, das alle Philosophen ersten Ranges wahrgenommen oder mehr oder weniger klar beschrieben haben; ein Verfahren endlich, das, im Fortschreiten der Wissenschaft auch auf die Mathematik angewendet, in derselben in Folge der staunenswerthesten Entdeckungen die Strenge seiner Gewißheit und seine große Kraft unverkennbar ans Licht stellte: ich frage also: ist es zuläßig, anzunehmen, daß eine solche Methode nur in der Mathematik wahr ist und daß es dagegen seit dem Anfange der Welt vom gesunden Menschenverstande, von der Poesie, von der Philosophie auf den Beweis und das Studium des lebendig wirklichen Unendlichen mit Unrecht ist angewendet worden? Unmöglich kann dies angenommen werden. Zwischen beiden Anwendungen des Verfahrens besteht nothwendig eine Solidarität, und seine metaphysische Gewißheit wird von seiner mathematischen Gewißeit bestätigt.

Noch niemals hat man die Identität des Infinitesimalverfahrens mit dem Fundamentalprocesse des vernünftigen Lebens, durch den Gott bewiesen wird, herausgestellt. Wir betonen diese Identität zum ersten Male mit Nachdruck. Dem Studium derselben werden wir einen Theil unserer Abhandlung über die Logik widmen und dadurch beweisen, was Cartesius und Leibnitz behauptet haben, ohne den Beweis zu liefern, nämlich: daß der Beweis für die Existenz Gottes mathematische Strenge hat. Durch den nämlichen

Versuch werden wir zugleich die klarere Erkenntniß einer noch nicht hinlänglich entwickelten Wahrheit in die theoretische Logik einführen, nämlich diese: daß die Vernunft zwei strenge Verfahren hat, nicht eines nur; daß der Syllogismus, d. h. die Deduction, nicht die einzige Methode des Denkens ist; daß es noch eine andere von der ersteren grundwesentlich verschiedene, aber im gleichen Maße gewisse gibt und daß diese zwei logischen Processe den zwei Methoden der Mathematik entsprechen: der algebraischen Methode, die auf dem Wege der Identität deducirt, und der Infinitesimal-Methode, die zum Unendlichen gelangt, ausgehend vom Endlichen. Leibnitz wußte dies, glauben wir; aber er hat es nicht klar ausgesprochen und noch weniger bewiesen. Etwas davon hat er zu verstehen gegeben, aber begriffen hat er es nicht. Vielleicht hat er sich gerade dies in seinem Werke über die Wissenschaft des Unendlichen zu entwickeln vorbehalten.

Das geometrische Infinitesimalverfahren, vom siebenzehnten Jahrhundert, dem Vater der Wissenschaften, entdeckt, hat die Mathematik in eine unfehlbare Wissenschaft umgewandelt, ihre Macht und ihren Ruhm begründet. In seinen geometrischen und mechanischen Anwendungen hat sich dieses Verfahren bewährt. Es geräth auf Gesetze und Formen, auf welche die Analyse der endlichen Größen in keiner Beziehung gerathen kann; es lös't die Probleme, welche von der Analyse der endlichen Größen nur mit Mühe gelös't werden, mit einer unvergleichlichen Leichtigkeit; es ist eine neüe und nach der ganzen Tragweite und Wahrheit des Wortes transcendentale Methode.

Daraus, meine ich, kann man schließen, daß dieses nämliche Verfahren, wenn einmal die Philosophie seine Universalität, Tragweite und Strenge gut begriffen hat, auch die Philosophie umgestalten wird, gleichwie es die Mathematik umgestaltet hat; daß es Fragen lösen wird, zu deren Lösung die längsten Umwege des deductiven Schlusses die Macht nicht haben, und daß es die Lösung jener Fragen, welche die gewaltigsten Genies mühsam lös'ten, den einfachsten Geistern rasch, leicht und faßbar machen wird.

Infinitesimalmethode nenne ich jene Fundamental-Bewegung des vernünftigen Lebens, jenen Act der Vernunft auf

ihrer höchsten Stufe, der sich von jedem gegebenen Endlichen, dessen Schranke er aufhebt und dessen Wesen er festhält, zum Unendlichen, zum thatsächlichen Quell und ewigen Urbild des wahrgenommenen Endlichen aufschwingt; — der aus den wahrgenommenen schwachen Spuren die wirkliche, unendliche Existenz des Seins, der Schönheit, der Macht und der Güte in ganzer Fülle behauptet; — der beim Gewahren des Seins, des Lebens und seiner Schranken sagt: Nehmet diese Schranken hinweg, und ein unendliches, in wirklicher und unendlicher Weise lebendes Wesen steht da; — der sagt: Ich erkenne etwas, folglich existirt eine unendliche Intelligenz; ich liebe, folglich existirt eine unendliche Liebe; ich sehe den begrenzten Raum, die flüchtige Zeit, folglich gibt es eine unendliche Größe und eine Ewigkeit: es gibt Spuren von Schönheit, folglich gibt es eine höchste Schönheit; es gibt Spuren von Glückseligkeit, folglich gibt es ein volles Glück und eine schrankenlose Glückseligkeit. Ja, diese einfachen und gemeinen Schlüsse, welche alle guten Herzen und alle geraden Geister vom Anbeginn der Zeit in unentwickelter Weise gezogen haben, diese Schlüsse bilden eine überaus einfache, mächtige und strenge Methode, von welcher die Gelehrten und Weisen, obschon sie dieselbe flüchtig gewahrten, noch zu keiner Zeit einen Gebrauch zu machen wagten, eben darum, weil sie ihnen zu mächtig und zu einfach zugleich vorkam. Ich wiederhole: diese Infinitesimalmethode, eins und dasselbe mit dem mathematischen Verfahren, das nur eine besondere Anwendung von ihr ist, wird die Philosophie neü gestalten, wenn die Philosophie endlich einmal sich anschicken will, von derselben einen kühnen und vollen Gebrauch zu machen.

II.

Wir haben im Eingange unserer Theodicee gesagt: wenn es einen wahren Beweis für die Existenz Gottes gebe, so müsse dieser Beweis irgend einem gemeinen, alltäglichen, wesenhaften und fundamentalen Verfahren der menschlichen Vernunft entsprechen; wir haben sodann in der Seele und im menschlichen

Geiste einen allgemeinen Zug constatirt, welcher, in Einem fort beschäftigt, jede von der Welt dargebotene Spur des Seins, der Schönheit und der Güte zu vergrößern, zu verschönern, gleichsam zum Unendlichen zu erheben, in diesem poetischen Verfahren, das eben nur der Schwung der Vernunft ist, zu Gott aufstrebt. Die meisten Geister, auch die einfachsten, gehen auf diesem Wege zu Gott. Wir haben ferner erkannt, daß die von den wahren Philosophen entwickelten Beweise für das Dasein Gottes, von Platon bis Cartesius, nichts anderes sind, als diese in die philosophische Sprache übersetzte gemeine Methode. Wir haben das Wesen dieses Verfahrens ausgesprochen; wir haben mit Cartesius, mit Leibnitz behauptet und gezeigt, daß dieser Beweis so strenge ist wie ein mathematischer Beweis; und endlich haben wir zum Verständniß gebracht, daß dieser Grund- und Lebensproceß des menschlichen Geistes ein allgemeiner Proceß ist, von dem das mathematische Infinitesimalverfahren nur eine besondere Anwendung bildet.

Nunmehr bleibt noch eines zu begreifen übrig. Wenn es wahr ist, daß der Beweis für die Existenz Gottes der einfachste und unwillkürlichste — le plus spontané —, so wie auch der größte und wesenhafteste unter den Vernunftacten ist; wenn es wahr ist, daß ihn die Philosophie beschrieben, analysirt, im Denken mit ins Einzelne gehender Bestimmtheit entwickelt und erlaütert und daß dieser Beweis heützutage eine mathematische Gewißheit unverkennbar erreicht hat: so bleibt noch übrig zu begreifen, wie es Atheisten geben kann, wie es deren immer geben wird und wie es in unseren Tagen eine Schule des Atheismus gibt, die wissenschaftlicher ist, als der alte Atheismus.

Auf die Frage, warum es Atheisten gebe, ist zunächst zu antworten: Darum, weil der Mensch frei ist und weil es Böswillige gibt.

In der That ist der Beweis für die Existenz Gottes nicht bloß der Grundact und Fundamentalproceß des intellectuellen Lebens, er ist auch der Grundact und Fundamentalproceß des sittlichen und praktischen Lebens. Dies will sagen: Die Gott beweisende Operation des Geistes entspricht einem sittlichen

Acte des freien Willens, einem Acte der Liebe und Huldigung gegen Gott. Diese zwei Acte bedingen sich dergestalt, daß der moralische Act die Quelle, der Stützpunkt und die Ursache des intellectuellen Actes ist. Verweigert der Wille seinen Act, dann kann die Vernunft den ihrigen nicht vollziehen. Wenn das Herz Gott nicht huldigt, so kann der Geist allein den wahren Beweis für das Dasein Gottes nicht zu Stande bringen. Er sieht die Gründe, wenn man sie ihm zeigt, aber er glaubt nicht daran. Er kann das Gelernte nachsagen, wenn er heücheln will, aber er hat keinen Glauben an Gott. Was dann geschieht, hat Kant bewiesen. Sein Beweis ist nur ein bodenloses Argumentiren, welches für ihn, den trockenen, abstracten, vom Herzen und der freien Huldigung losgerissenen Geist, nicht die Wirklichkeit der Existenz Gottes, sondern bloß die abstracte Idee von Gott in sich befaßt.

Unter den Menschen können demnach diejenigen mit der Vernunft zu Gott gehen, die mit dem Herzen zu ihm gehen; diejenigen, welche nicht mit dem Herzen zu ihm gehen, gehen mit der Vernunft nur scheinbar zu ihm oder sie kehren eigentlich ihre Vernunft gegen ihn. Nicht als ob sie nicht auch gleichzeitig die Vernunft gegen sich selbst kehrten; sondern am Ende kehren sie ihre Vernunft gegen Gott und leügnen ihn im Geiste, weil sie ihn im Herzen geleügnet haben.

Untersuchen wir etwas eingehender, wie sich der Atheismus erzeüge.

Zu diesem Zwecke rufen wir uns zuvor den Beweis für die Existenz Gottes ins Gedächtniß zurück.

Wir schauen die uns umgebenden Wesen, wir betrachten die Welt und unsere Seele. Wir erblicken an ihnen Sein und Leben, aber begrenzt; Spuren von Schönheit und Güte, vermengt mit Veränderungen und Gegensätzen. Die unvollkommene Güte dieser Welt führt uns aber zur Auffassung der unendlichen Güte, ihre erborgte Schönheit zur Auffassung der absoluten Schönheit. Denn diese Welt spricht und verkündet Gott. — Das muß in Ansehung der Welt die Seele jedes Menschen erfassen und ist dies die Pflicht seiner Vernunft.

Inmitten jeder an den Geschöpfen wahrgenommenen Spur von Sein, Schönheit und Güte das Unendliche zu erfassen, ist die Pflicht unserer Vernunft; und weil die Geschöpfe allenthalben auch Schranken, Lücken, Uebles und Unvollkommenes aufweisen, so ist es die Pflicht unserer Vernunft gleichwie unseres Willens, weder in der Erkenntniß noch in der Liebe an den begrenzten Wesen ganz und gar haften zu bleiben. Ueber sie hinwegzuschreiten, das von jedem Geschöpfe unleügbar verkündete, aber offenbar auch von allen verschiedene, unendlich vollkommene Wesen zu suchen: das ist unsere Pflicht.

Doch gerade hier scheiden sich die Menschen, und gehen entweder zu Gott hin oder wenden sich von ihm ab.

Wer hat nicht bisweilen geschwankt gegenüber dem bunten Schauspiele der Dinge? Bald wird die Seele von der Ordnung und Schönheit der Welt zur Bewunderung, zum Lobe, zur Hoffnung und zum Glauben an jenes unsichtbare Wesen hingerissen, das von jedem Dinge verkündet und geoffenbart wird. Bald werden wir über der Unordnung und dem Uebel, über dem Elende und der Kürze des Lebens, zumal über dem Tode, verwirrt, betrübt, zum Mißtrauen, zum Murren, zur Verzweiflung getrieben. In diesem Schwanken, in dieser Probe der Vernunft und des Willens, halten die Einen, von dem legitimen Instincte der menschlichen Natur oder besser gesagt von dem Contact Gottes in der Wurzel der Seele unterstützt, das Ideal, den Glauben an die unendliche, substantielle, wirkliche und lebendige Vollkommenheit in sich aufrecht; die Anderen lassen das Ideal vom Schauspiele des Zufalls, den Glauben vom Anblicke des Hindernisses, ungeachtet des Schauders, den ihre Seele und die Gewissensbisse der Vernunft verrathen, in sich ersticken, und wählen zur Antwort auf den Zweifel die Verneinung. Hier sind die zwei moralischen und intellectuellen Geschlechter, die sich in die Welt theilen. Es gibt Geister und Herzen, die affirmiren; es gibt solche, die negiren. Da sitzt die ganze Frage: Gott oder kein Gott, ja oder nein.

Und die Wahl ist frei. Man ist, frei und aus eigener Wahl, für Gott oder gegen Gott.

Nicht bloß in der Jugend, sondern in jedem Augenblicke des Lebens hat man die Wahl zwischen den zwei jedem Menschen offen stehenden Wegen. Jeder Moment des Bewußtseins von uns selbst, jeder Eindruck der Geschöpfe kann und muß seinen Widerhall von uns und von dem Geschöpfe bis zu Gott hin fortpflanzen, wenn eine ernstliche und kraftvolle Liebe des Guten, d. h. wenn die Tugend das den Dingen und uns anhaftende Eitle, Unvollkommene und Armselige zurückdrängend und verschmähend, unsere Seele zum höchsten Gute und zur höchsten Vollkommenheit erhebt, indem sie uns vom Endlichen zum Unendlichen, vom Vergänglichen zum Ewigen emporträgt. Das eben ist es, was Sokrates philosophiren nannte, wenn er sagte: Philosophiren heißt sterben lernen; es heißt die zufälligen und vergänglichen Eindrücke, die begrenzten Wahrnehmungen, die endlichen und unvollkommenen Freüden opfern lernen, um zur Substanz selbst zu gelangen, deren Schatten sie sind. Dieser Gang des Geistes zum Unendlichen durch das Opfer ist der gerade Pfad, der Pfad des Guten und der Wahrheit.

Wenn dagegen alle Momente unseres Selbstbewußtseins, wenn alle Eindrücke der Geschöpfe, anstatt in unserem Geiste und Herzen bis zu Gott hin zu hallen, uns in die Selbstsucht und Sinnlichkeit verstricken; wenn uns, nach dem energischen Ausdruck Platon's, jedes Vergnügen und jeder Schmerz an den gegenwärtigen und zufälligen Punkt des Lebens nagelt; wenn uns der jeweilige Augenblick, weit entfernt, uns zum Unendlichen und Unermeßlichen zu erheben, in einem Punkte des Endlichen festbohrt; wenn er uns nicht bloß vom Gottesbewußtsein, sondern auch von unserem vollen Selbstbewußtsein, von dem ganzen und vollen Besitze unserer Seele, die größer ist als die Welt, losreißt, um uns in die Maße und Verhältnisse eines Geschöpfes zu bannen, das nur eine Winzigkeit ist in der Welt: dann ist dies eine Erniedrigung, die nur statthaben kann, weil wir den Besitz unserer selbst dem Besitze Gottes, und dem vollen und ganzen Besitze unserer selbst den äußeren Eindruck der Sinne, der Vernunft die Sinnlichkeit, der Tugend und Freiheit die Wollust freithätig vorziehen; und dieses fortwährende Herabsinken zum Minderen

ist offenbar der falsche Pfad, der Pfad des Bösen und des Irrthums.

Man bedenkt nicht genug, daß der Mensch frei in jedem Augenblicke des Lebens auf der Leiter des Lebens entweder auf- oder herabsteigt. In jeder seiner freien Bewegungen strebt er zur Fülle des Lebens oder zur Nichtigkeit, d. h. zu einem wirklichen entweder nichtigeren oder volleren Sein hin. Nähert man sich Gott, so wird man mehr; entfernt man sich von ihm, so wird man minder. Ja gerade das ist das ganze Geheimniß des Lebens: man geht entweder Gott zu oder entfernt sich von ihm. Man sieht gedankenlos über die ununterbrochene und allgemeine Geschichte der Welt und der Seele hinweg. Unter diesem Gesichtspunkte gibt es in dem furchtbaren Drama keinen Stillstand. Da ist immer Fortschritt, entweder zu Gott oder zum Nichts hin: „Ins Nichts gesunken ist der Bösewicht," [2]) sagt die heilige Schrift.

Aus diesem Grunde also gibt es Atheisten. [3])

Es ist gewiß, daß es für die Seele schauerliche Augenblicke gibt, wo sie, gewisser Maßen zu einem minderen Sein herabgestiegen, d. h. in ihrem Leben gesunken, von einem absoluten Unglauben versucht wird; indem sie sich verringert und erniedrigt fühlt, wird sie versucht, zu sagen: Alles ist nur ein leerer Abgrund; es gibt nichts, es gibt keinen Gott. Weil sie einem minderen Sein zuschreitet, beginnt sie an das Nichts zu glauben. Ebenso ist es gewiß, daß die Seele in den lichtvollen Momenten des Wachsthums des Lebens, wenn sie sich gewachsen und gehoben fühlt, das Sein mehr und mehr erfaßt, vor Freüde zittert und

---

2) Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus. *Ps.* 14, 4.

3) Dessen ungeachtet gibt es Menschen, die den Atheismus mit dem Geiste ergreifen, ohne ihn mit dem Herzen zu ergreifen, wie es ja auch Christen gibt, die den Glauben haben, die Liebe aber nicht.

Anmerk. d. Verf.

Mit anderen Worten: es gibt nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise theoretische und praktische Atheisten. Anmerk. d. Herausg.

durch einen mächtigen Act des Glaubens bis zur unmittelbaren Gewißheit und absoluten Bejahung des Seins, d. h. des unendlichen Seins aufhüpft.

Demzufolge besteht das Geheimniß des Guten und des Bösen, der Wahrheit und des Irrthums im Grunde darin, daß man vermöge freier Wahl zu dem einen der zwei Extreme, zu dem einen der zwei ersten, allgemeinen und unmittelbaren Urtheile gelangt, die in der Tiefe eines jeden Geistes schlummern: Das Sein ist oder das Sein ist nicht; zwei Sätze, welche lebendig, ganz innerlich und gleichsam incarnirt sind und von jeder Seele je nach ihrer freien Wahl bejaht und in ihre innersten Eingeweide getragen werden. Der eine davon, eine Frucht der freien Liebe zum höchsten Gute, ist der Satz der Evidenz selbst: Das Sein ist; der andere, eine Frucht des Ekels am höchsten Gute und der habituellen Wahl des Minderen, die aus der Selbstsucht folgt, ist der allgemeine Satz des Absurden, d. h. er ist der schneidenste und absoluteste von allen contradictorischen Sätzen: Das Sein ist nicht.

Noch einmal: Die zwei Grundstrebungen im Menschen sind das Gute und das Böse, die Wahrheit und der Irrthum; es gibt Geister, die affirmiren und zwar darum, weil sie lieben; es gibt Geister, die negiren, darum, weil sie nicht lieben: absolute Verneinung oder absolute Bejahung, Sein oder Nichtsein, Gott oder kein Gott, alles oder nichts.

Daher die schöne Bemerkung Platon's, die Leibnitz so wahr findet: „Der Philosoph und der Sophist gehen auf entgegen„gesetzten Wegen; der Eine geht dem Sein, der Andere dem Nichts „zu, und während der Philosoph von dem allzu großen Licht„glanze seines Objectes geblendet wird, wird der Sophist im „Gegentheile von der Finsterniß des seinigen blind gemacht."

Hieher gehört auch noch die Erzählung des Leibnitz, daß der Sophist Fo am Ende seines Lebens zu seinen Schülern sagte: „Der Grund der Dinge ist, daß es nichts gibt; das Princip aller „Dinge ist das Nichts." Man weiß, daß dieser unsinnige Nihilismus in Indien üppig wuchert. Die griechischen Sophisten,

unter Anderen auch Gorgias, haben ihn gelehrt. Plotin kam darauf hinaus und in unseren Tagen lehrt ihn eine ganze philosophische Schule.

Es gibt also Atheisten; es hat deren in allen Jahrhunderten gegeben und wird deren immer geben, weil das Böse den radicalen Unglauben und die absolute Verneinung in die verkehrten Herzen pflanzt. Der Atheismus, sagte Platon, ist eine Krankheit der Seele, bevor er ein Irrthum des Geistes wird.

Warum gibt es aber heützutage eine Schule des Atheismus, die wissenschaftlicher ist als der alte Atheismus?

Man höre: Wie der praktische Atheismus nichts anderes ist und sein kann, als der Wille selbst in umgekehrter Richtung der moralischen Gesetze, so ist auch der speculative Atheismus nichts anderes, als die Vernunft in umgekehrter Richtung der logischen Gesetze; daraus fließt die auffallende Folge, daß die Theorie des Atheismus in der Philosophie nur der ins Gegentheil verkehrte Beweis für die Existenz Gottes ist. Nun ist aber der gegenwärtige Beweis für die Existenz Gottes mathematisch strenge und ist er dies sichtbar durch die Arbeiten des siebenzehnten Jahrhunderts geworden; folglich ist auch die gegenwärtige Theorie des Atheismus, die eben dieser umgekehrte Beweis ist, in einem gewissen Sinne strenge, ja ich möchte sogar sagen, wahr; wahr nämlich darin, daß sie am Ende der Beweisführung das erklärte Absurde heraufbeschwört. Und dies muß sein, weil die Hypothese, daß es keinen Gott gebe, von einer richtigen Beweisführung auf das Absurde hinausgeführt werden muß.

Der Atheismus der Gegenwart, dessen fähigster Vertreter Hegel ist, schlägt folgendes Verfahren ein. Beim Gewahren des endlichen Seins, das bis zu einem gewissen Punkte ist und weiter nicht ist, beim Gewahren der geschaffenen Vollkommenheiten und ihrer Schranken, wendet er den zu Gott aufsteigenden Proceß im umgekehrten Sinne an. Anstatt über die Schranke hinwegzusetzen und die Vollkommenheiten zum Unendlichen zu erheben, geht er über die Vollkommenheiten weg und erweitert die Schranke ins Unendliche; und so kömmt er dahin, zu behaupten, daß ein ab-

solutes Nichtsein existire und daß es kein anderes absolutes Sein gebe als dieses Nichts.

Daraus folgert er: „Sein und Nichts ist dasselbe" oder „das Sein ist das Nichts." [4]) Diese zwei Sätze stehen wörtlich in Hegel, der sie in Einem fort wiederholt. Wie man sieht, sind sie der Ausspruch des absoluten Absurden. Es muß so sein. Denn im rechten Sinne angewendet, gibt der Proceß die Wahrheit selbst; er muß aber das reine Absurde herbeiführen, wenn man ihn im entgegengesetzten Sinne gebraucht.

Also hat der Atheismus unserer Zeit einen Beweis für die Existenz Gottes per absurdum.

Was aber wahrhaft monströs und der gegenwärtigen Atheisten-Schule eigenthümlich ist: sie hält sich mit verzweifelter Entschiedenheit in der radicalen Absurdität fest und verschanzt sich darin. Sie behauptet, der Satz: „Das Sein ist das Nichts," sei das Princip der Philosophie und man müsse die Logik umgestalten, indem man von diesem Princip ausgehe. „Die Zeit, die „Logik umzugestalten, ist gekommen," sagt Hegel; und diese Umgestaltung besteht vorzugsweise darin, daß man das Princip der Contradiction leügne, d. h. festhalte, daß von jedem Dinge zu gleicher Zeit im nämlichen Sinne und unter der nämlichen Beziehung das Für und das Wider ausgesagt werden kann und muß.

So wird denn seit vierzig Jahren in Eüropa eine neüe der alten schnurstracks widersprechende Logik mit Erfolg, mit Glanz, ja mit einem solchen Feüer des Denkens gelehrt, daß die Logik, so sehr sie auch von dieser Schule ganz umgekehrt wurde, dennoch entwickelter als früher daraus hervorgehen wird, weil man so den Beweis per absurdum für mehrere entweder ungekannte oder unbewiesene Punkte vor sich haben wird. Hier stehen wir vor einer Capitalthatsache, vor einem kritischen und feierlichen Momente in der Geschichte des menschlichen Geistes. Diese an Conse-

4) Hegel, Log. §. 88 (Encyclopädie).

quenzen und Belehrungen so reiche Thatsache werden wir in unserer Abhandlung über die Logik zum Gegenstande einer eingehenden Studie machen. Wir werden dort sehen, wie der Sophist unserer Tage, der im neünzehnten Jahrhunderte eine mächtige Schule des Atheismus gründete, schlechterdings und ganz genau der umgekehrte Cartesius, der auf den Kopf gestellte Leibnitz ist.

III.

Beschließen wir diese erste Abtheilung der Abhandlung über die Existenz Gottes.

Wir haben die von allen Jahrhunderten gebotenen Beweise für das Dasein Gottes auseinandergesetzt.

Diese Beweise sind in den kosmologischen, psychologischen und ontologischen unterschieden worden, je nachdem die Vernunft vom Schauspiele der Natur, vom Anblick unserer Seele oder von der an sich betrachteten Gottesidee sich zu Gott erhebt. Doch die zwei ersteren laufen in einen zusammen: in die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken. Mithin gibt es in Wahrheit, wie Cartesius sagte, nur zwei Beweise, jenen, der Gott aus seinen Werken beweis't, und jenen, der ihn lediglich aus der Idee beweis't, die wir von ihm haben.

Eigentlich kömmt man aber zur Gottesidee nur aus den Werken Gottes, gemäß dem großen Worte des heiligen Paulus: „Das Unsichtbare von ihm, nämlich seine ewige Kraft und Gott„heit, ist in den geschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar „geworden.“ Im Grunde gibt es sonach nur einen Beweis und dieser läßt sich so formuliren: Es gibt etwas, folglich existirt Gott.

Hat man die Idee von Gott in Wahrheit, so hat man — wir haben es gesehen — den Beweis für seine Existenz, weil dann der Satz: Gott ist, nichts anderes ist als ein, für unser Erkennen wie an sich, identischer Satz. Alles laüft also darauf hinaus, daß man zur Idee Gottes aus seinen Werken komme.

Wir haben erkannt, welches Verfahren die Vernunft zu diesem Zwecke anwendet, und haben wir auch die moralische Bedingung zur Ausübung des Verfahrens hervorgestellt. Der ganze Proceß, der ganze Beweis besteht darin, daß man durch Unterdrückung der Schranken des Endlichen vom Endlichen zum Unendlichen sich erhebe, und so von jedem Dinge zu Gott aufsteige, weil dem heiligen Thomas zufolge in Gott alles auf unendliche, auf überragende Weise ist. Man macht am Endlichen Gebrauch von jenem Eliminationsverfahren, das uns zur Idee des Unendlichen, d. h. zur Idee Gottes führt, und hat man diese einmal gewonnen, so beweis't sie aus sich selbst, daß Gott existirt.

Dieses Verfahren hat die Strenge der geometrischen Processe, weil das geometrische Infinitesimalverfahren selbst nur eine besondere Anwendung davon auf das geometrische Endliche und Unendliche ist.

Da aber der Vollzug dieses Verfahrens überdies eine moralische Bedingung in sich begreift und das an sich strenge Verfahren, wenn man will, im entgegengesetzten Sinne gebraucht werden kann; so folgt daraus, daß es annoch logischere und consequentere Atheisten geben kann als ehemals. Freilich gerade in Folge der Kraft dieses wunderbaren Verfahrens werden die Sophisten, die es umgekehrt anwenden, auf das unverhüllte Absurde, auf die äußerste Contradiction, die ausgesprochen werden kann, auf den Satz: Das Sein ist nicht, hinausgetrieben oder vielmehr sie müssen darauf hinauskommen. Ja sie kommen hinaus darauf, sie halten es fest: sie behaupten und schreiben wörtlich: „Sein und Nichts ist dasselbe.“ Dergestalt ist der Atheismus unserer Gegenwart nichts anderes als ein Beweis per absurdum für das Dasein Gottes, eine Gegenprobe für den rechten Beweis. Entweder hat es nie eine Demonstration per absurdum gegeben, oder diese ist die stärkste, welche je zu Tage getreten ist.

Wir haben ferner gesehen, daß dieses großartige Verfahren nicht bloß den Beweis für die Existenz Gottes gibt, sondern zumal auch die Attribute erkennen macht, und daß diese Attribute sich nicht bloß auf dem Wege der Identität aus der Idee des unendlichen Seins ableiten lassen, sondern daß nach den Worten

des heiligen Paulus jedes von ihnen für sich genommen aus jeder Spur von Schönheit und Güte, die in den Geschöpfen liegt, mit dem Principalverfahren der Vernunft direct gefaßt und gewonnen werden kann.

Wir haben auch begreifen müssen, daß dieser Act der menschlichen Seele, der in der Natur, in der sichtbaren Welt oder in der Seele, Gott und seine Attribute gewahrt, der Grundact, der Fundamentalproceß des intellectuellen und moralischen Lebens; daß er mit Vorzug der Act der Vernunft und Freiheit in der Einheit zumal; daß er ein unzertheilter Act des Erkennens und Wollens, ein gleichzeitiges Werk des klaren Schauens und der Sittlichkeit, daß er mit einem Worte das ist, was man das natürliche Gebet, den Schwung der von jedem Dinge zu Gott aufsteigenden Seele nennen kann.

Unter diesem Gesichtspunkte gibt es nur einen Beweis für das Dasein Gottes. Alles ist dieser Beweis: jedes Ding, was es auch sein mag, jede Bewegung, welche sie auch sein mag, ist dieser Beweis.

Daß ich es nicht sattsam begreiflich machen kann! Wie, sieht es nicht Jeder von selbst? Sieht man nicht, daß jedes Ding auf Gott hinweis't, daß jeder Gedanke zu ihm führt, jede Sensation auf ihn hinausdrängt? Warum muß doch die Sinnlichkeit, die uns den Thieren gleich macht und in uns jegliche Empfindung, wie bei den Thieren, in die ersten Wirkungen fest bannt, ohne deren Widerhall bis zum Geiste und bis zum Herzen vordringen zu lassen; warum muß doch die Unreinigkeit, welche den sinnlichen Eindruck verschlingt und ihn herabwürdigt, um sich seiner zu freüen; warum doch die stupide Gewohnheit des Lebens, die das Schauen und Bewundern aufgibt; warum die abscheüliche Erziehung, die unsere Kräfte erlöschen und welken macht, anstatt sie zu heben und zu verklären; warum doch der engbrüstige, blinde, abstracte und unwissende Rationalismus, welcher der Seele von der ersten Kindheit an die Flügel abschneidet: warum doch müssen alle diese Ursachen den göttlichen Sinn der Natur und des Lebens und die angeborenen Keime der heiligen Poesie, die in jedem Dinge Gott

schaut, in uns ersticken! Wären die Seelen weniger engherzig, wie würde uns dann die Natur zur Erkenntniß Gottes, zur Bewunderung, Anbetung und Liebe erheben! wie würde jeder Eindruck im Geiste forthallen bis zu Gott!

Berühre einen beliebigen Körper, und wäre es nur ein Stein. Ich sage: Diese Berührung hallt im reinen und gesitteten Menschen durch den Körper, die Sinne, den Geist und die Seele hindurch bis zu Gott: die Seele fühlt das Sein und im Sein allsogleich das Unendliche. Ja, in der Berührung von Holz und Stein müßte die Seele natürlicher Maßen ausrufen: Er, Gott! „Ja," sagt Bossuet, „so oft wir uns nur unseres Körpers bedienen, um was immer für eine Bewegung zu machen, ebenso „oft sollten wir stets Gott gegenwärtig fühlen." Die Seele würde so auf wundersamen Wellen, die weit schneller sind als die des Lichtes, von Welt zu Welt, von der Welt der Körper zu der der Geister, von der der Geister zu Gott; sie würde von diesem Körper, diesem Steine, den sie fühlt, von dem sie fühlt, daß er nicht Gott, nicht ein freier oder vernünftiger Geist ist, zum erkennenden Sein, das sie selber ist, und von dieser erkennenden und freien, aber noch unvollkommenen Welt zum vollkommenen und unendlichen Sein aufsteigen.

Dies ist der gesetzmäßige Verlauf einer Sensation, eines beliebigen äußeren oder inneren Eindruckes in dem nicht entwürdigten — non degradé — Menschen. Wer hat nicht diese Dinge in irgend einem günstigen Augenblicke gefühlt? Wer begreift nicht, wenn er darüber nachdenkt, daß dem also sein muß? Es ist eine Lehre der gesundesten, unbestreitbarsten Philosophie und der strengsten Theologie, daß Gott überall gegenwärtig ist, daß Gott in jedem Sein wirklich und wesenhaft ist. Ist also Gott in jenem Steine, so berühre ich ihn mittelbar, wenn ich den Stein berühre.

Gott ist nicht bloß in jedem Wesen, er wirkt auch in jeder Handlung und in jeder Bewegung. „In jedem Wirkenden wirkt „Gott" — Deus operatur in omni operante —, sagt der heilige Thomas von Aquin. Dies ist wahr von allen Bewegungen der

Körper und der Geister. Im Grunde jeder Gedanken- und Willensbewegung findet sich Gott. Licht, Wärme, Anziehung, Schall, Geschmack, Wohlgeruch, alles, was Bewegung ist, ist eine Wirkung Gottes, der Berührung Gottes in den Körpern. Das Sonnenlicht, es ist die Sonne, die Gott zum Leüchten erweckt. Sie kann nicht leüchten ohne Antrieb von Seite Gottes und dieser Antrieb kann nicht statthaben ohne Gottes Gegenwart. In jedem Dinge, in jeder Bewegung, welche immer es sein mag, ist Gott als erste Ursache, als unbeweglicher Beweger gegenwärtig. Derjenige, der die Bedeütung der Worte kennt, sieht in allem diesem nur identische Sätze, die nicht nicht wahr sein können.

Solcher Maßen empfängt die Seele, wenn sie mit dem Körper irgend ein beliebiges Sein fühlt, einen unfehlbaren Eindruck, dessen erste Ursache ohne Frage Gott ist; und hätte unsere Seele ihre ganze Feinheit und Zartheit, so würde sie ohne Zweifel in Kraft jenes raschen Umlaufes tauber Gedanken und unfaßbarer Schlüsse, von denen Leibnitz redet, auf eine mehr oder minder klare Weise die ewige, unendliche Macht erfassen, welche von ihr für das geschaffene Sein, für das endliche und vergängliche Sein, das sie berührt, vorausgesetzt wird. Daß wir uns doch unsere erste Kindheit, unsere ersten und lebendigen Eindrücke im Angesichte der Natur und des frisch bis zu uns gedrungenen Lebens nicht zurückrufen können! Es läge in dieser passiven Weisheit der kleinen Kinder mehr Philosophie als in den Büchern der Philosophen. Vielleicht gilt auch in diesem Sinne, was Jesus Christus sagte: „Aus dem Munde der Unmündigen hast Du Dir das vollkommenste Lob bereitet."

Mir ist es aus meiner frühesten Kindheit, d. h. vor der Zeit, die man das zur Vernunft erwachte Alter nennt, erinnerlich, wie ich eines Tages diesen Eindruck des Seins in seiner Lebhaftigkeit empfunden habe. Einer äüßeren von mir distincten Masse gegenüber, deren unbeügsamer Widerstand mich in Staunen setzte, rief ich in articulirten Lauten aus: Ich bin! Da dachte ich zum ersten Male. Und die Ueberraschung hob sich bald zum tiefsten Erstaunen und zur lebhaftesten Bewunderung. Ganz entzückt wiederholte ich: Ich bin! .... Sein! Sein! Der ganze religiöse,

poetische und intelligente Born der Seele war in diesem Momente erschlossen und in Bewegung gesetzt. Ein durchdringendes Licht, das ich noch zu sehen glaube, umfluthete mich: ich sah, daß das Sein ist, daß das Sein schön, glückselig, liebenswürdig, geheimnißvoll ist.

Wer hätte nicht aus seinem Leben eine von diesen lichtverklärten Erinnerungen, über welche keine Zeit etwas vermag? Man sieht sie noch: man sieht sie immer! Man schaut einen Ort, eine Scene, eine Landschaft, ein Gefühl, einen Gedanken oder ein Wort, inmitten des Dunkels der Jahre, Tage und Stunden, die uns umgaben und vergessen sind. Welches auch die geschaute Einzelheit sein mag, den stets gleichen Kern dieser unsterblichen Erinnerungen bildet das Licht, von welchem die Scene umfluthet war. Und betrachtet man sie genau, so findet man in diesen lichtvollen Grundthatsachen eine Erschütterung, die bis zu Gott aufhallte. In der That, dieses Licht war Gott; Gott ist es, dessen man sich erinnert. Gott ist der Grund und Kern der Erinnerung. Hat man ihn einmal einiger Maßen geschaut, so werden von ihm die Objecte und der Schleier, unter welchem man ihn schaute, in unserem Geiste für immer verklärt.

Dies entspricht dem schönen Phänomen im Gebiete des Erkennens, einem Phänomen, das alle denkenden Geister kennen und das man die Verklärung des Wortes nennen könnte. Manchmal schließt sich ein Wort auf, zumal wenn es ein Wort des Evangeliums ist, und eine Lichtgarbe bricht daraus hervor, die eine lebendige Idee ist, eine Idee aus der Quelle. Im Grunde dieser Idee lebt ein Gefühl, lebt eine Seele, und im Grunde dieser Seele ist Gott. „Je mehr ein Wort einem Gedanken, ein Gedanke „einer Seele, eine Seele Gott gleichkömmt, desto schöner ist all „dieses." Diese herrliche Bemerkung eines Schriftstellers ist so recht geeignet, die Verbindung eines Wortes mit Gott und seinen Gang zu ihm klar zu machen. Vom Worte berührt und angeregt, d. h. in Bewegung gesetzt, schreitet die Seele vom Worte zur Idee, von der Idee zur Liebe und von der Liebe zu Gott in Kraft jener wunderbaren geistigen Wellenbewegung vor, von welcher die

Wellen des sichtbaren Lichtes nur ein schwaches Bild geben. So muß in der nicht entwürdigten Seele jede Sensation ihren Hall von dem aüßeren Object zur Seele und von der Seele zu Gott fortpflanzen.

Und eben in diesem Sinne kann man sagen: Alles ist ein Beweis für das Dasein Gottes: der Himmel, die Erde, die Nacht, der Tag, die kleinste Creatur und die schwächste Bewegung, alles zeügt von Gott und verkündet seine Herrlichkeit.

Anhang.

Note

zur Seite 27 des ersten Bandes.

Gestatte man uns hier einen Brief zu veröffentlichen, welcher zum Andenken an einen uns theueren Mann geschrieben wurde, dessen geistiges Leben so recht ein geschichtliches Zeügniß zu Gunsten der katholischen Wahrheit bildet.

Schreiben an den Erzbischof von Paris über die letzten Stunden Augustin Thierry's.

Hochwürdigster Herr!

Ich schulde Ihrer oberhirtlichen Sorgfalt einige Einzelheiten über die letzten Augenblicke Augustin Thierry's, die das vervollständigen sollen, was bereits der Herr Pfarrer von Sct. Sulpice in seiner rührenden Ansprache veröffentlicht hat.

Sie kannten, Hochwürdigster Herr, die Gesinnungen Augustin Thierry's, und ich hatte schon die Ehre gehabt, Ihnen folgende Äüßerung mitzutheilen: „Ich bin des Rationalismus müde: ich will in den „Schooß der Kirche eingehen, deren Ansehen ich mich unterwerfe.“ Wenige Tage hernach ergriff mich Augustin Thierry in Gegenwart des

Herrn Pfarrers von Sct. Sulpice und zweier anderer Personen bei der Hand und sagte uns mit bewegter Stimme und heiterer Miene: „Herr Pfarrer, ich nehme sie zum Zeügen, daß ich heüte den Herrn „Abbé zu meinem Gewissensführer aufstelle und einsetze. Er muß von „jetzt an für mich einstehen.“

Tief ergriffen über dieses Wort pflog ich mit Augustin Thierry haüfige Unterredungen, die mir seine Seele in ihrer ganzen Schönheit enthüllten. In der letzten Zeit namentlich sah ich seinen Eifer für die Wahrheit, seine gänzliche Unterwerfung unter die Kirche und sein beständiges und inbrünstiges Verlangen, die Correction seiner Werke zu Ende zu bringen, von Tag zu Tag wachsen. Unglücklicher Weise führte eine gewisser Maßen gewaltthätige Uebereilung, ohne Zweifel die Hauptursache seines Todes, sein Ende herbei.

Der kurze Inhalt meiner letzten Unterredung mit Augustin Thierry ist übrigens folgender: Es war acht Tage vor seinem Tode. Außer der Frau Fürstin B. und meiner Person war Niemand zugegen. Ungefähr eine halbe Stunde lang sprach er fast ganz allein, und dies mit einer Festigkeit, einer Genauigkeit und einer Seelenerhebung wie noch nie. „Einige Menschen,“ sagte er, „begreifen das nicht, was vorgeht, noch „woher trotz aller Widersprüche und Schwierigkeiten diese zahlreichen „Bekehrungen zur katholischen Kirche kommen. Dies ist ganz einfach: „weil der Katholicismus die Wahrheit ist. Er ist die wahre Religion „des menschlichen Geschlechtes. Die bestehenden philosophischen Einwürfe „sind nicht philosophisch: im Gegentheil jede wahre Philosophie aller „Zeiten und aller Orten findet sich in der katholischen Lehre. Alle „Wahrheit hat dort ihren Mittelpunkt und man ist in dem Grade dem „Irrthume verfallen, als man sich vom Katholicismus entfernt. Aus „diesem Grunde hat der Lutheranismus weniger Werth, als der Anglicanismus, der Calvinmus weniger, als der Lutheranismus, der Unitarismus weniger als der Calvinismus, und so fort. Was die Schwierigkeit anbelangt, die man heützutage aus dem gegenwärtigen Zustande „der religiösen Journalistik zieht, so sehe ich nicht ein, warum man sich „daran stoßen kann. Kann ein vernünftiger Mensch die Kirche für alle „Streitigkeiten, die sich in ihrem Schooße zwischen Einzelnen erheben, „verantwortlich machen? — Andere entsetzen sich gewaltig ob jener in „der Kirche vor sich gehenden Centralisationsbewegung und jener unausgesetzten und immer innigeren Einigung aller Glieder mit dem Ober-

„haupte. Aber dieses Streben ist meiner Ansicht nach eine providen„tielle Bewegung in der Geschichte, und sie ist zudem noch eine „natürliche Folge der zunehmenden Einheit des Erdkreises. Die Einheit „in der Liturgie zum Beispiel ist ein Theil dieser großen Bewegung. „Uebrigens wird die wachsende Einheit die Freiheit nicht ersticken. — „Von keiner Seite her kenne ich irgend welchen vernünftigen Grund gegen „die katholische Religion. Handelt es sich um die Anordnungen der „Kirche, so ist hier alles gut, vernünftig, heilsam, alles, bis hinab zu „den geringsten Uebungen: keine kann man unterlassen, ohne es bereüen „zu müssen. Man thut Unrecht, wenn man zaudert. Darauf muß „man hinauskommen. Die wahre Philosophie, die wahre praktische Weis„heit werden mehr und mehr dahin führen." Noch mehrere Einzelheiten fügte er bei über Personen und Dinge, die ich übergehe. Nicht unberührt jedoch darf ich lassen, was er uns aus Anlaß des Unitarismus über Channing sagte. Dem persönlichen Verdienste Channing's volle, aber, wie ich glaube, noch zu schwache Gerechtigkeit spendend, verwarf er mit großer Strenge und einem gewissen Abscheü seinen Versuch einer Religion ohne Dogma und ohne Kirche, und sah darin nur einen Rückschritt und ein schlimmes, aber zum guten Glück ohnmächtiges Unterfangen.

Drei Tage nach dieser Unterredung wurde Augustin Thierry von jener plötzlichen Ohnmacht befallen, in der er entschlief. In diesem Zustande traf ich ihn. Er hatte nur mehr ein unbestimmtes Bewußtsein von dem, was um ihn vorging. Einen großen Theil des Tages über blieb ich bei dem Kranken und seinem würdigen Bruder, Herrn Amadeus Thierry. Ich wollte einen lichten Augenblick abwarten, um zu unserem theüeren Sterbenden zu sprechen. Aber dieser Augenblick kam nicht und ich faßte den Gedanken, den P. Pététot, einen am Sterbebette so erfahrenen Mann, zum Kranken zu führen. P. Pététot blieb allein mit Thierry, und während wir im Nebenzimmer beteten, erweckte er mit ihm die Acte des Glaubens, der Reüe, der Hoffnung und der Liebe Gottes und ertheilte ihm dann die Absolution. Endlich kam der Herr Pfarrer von Sct. Sulpice, ihm die letzte Oelung zu spenden. Vor der Ankunft des Herrn Pfarrers sehr unruhig, verblieb der Kranke während der ganzen heiligen Handlung ganz ruhig. Er starb erst Tags darauf, am 22. Mai.

Dank der Gnade Gottes, der vortreffliche Mann ist sichtbar im Schooße der katholischen Kirche gestorben.

Geboren im Schooße des Unglaubens, hatte er, wie er mir selbst sagte, aus dem redlichen Studium der Menschen und der Geschichte seit langer Zeit die Ueberzeügung gewonnen, daß der Unglaube die Welt nicht erkläre, und daß die lebendige, das Menschengeschlecht lenkende Kraft die Religion sei. Diese Religion, zeigte ihm ferner die Geschichte, könne nur das Christenthum sein. Aber sein auf den Stufen des Irrthums zur Wahrheit sich emporringender Geist glaubte Anfangs im Protestantismus die reine Lehre des Evangeliums zu gewahren. Damals suchte er das Licht in Genf. „Zu dieser Zeit," dies sind seine eigenen Worte, „hatte ich noch keine Ahnung von der Geschichte der Kirche. Als „ich mich hierin genauer umsah, wurde es mir klar, daß der Protestan„tismus nicht die von Jesus Christus gestiftete Kirche sein könne. Der „Protestantismus und die Geschichte sind ganz und gar unvereinbar. „Das protestantische System sah sich genöthigt, eine fingirte Geschichte „für seinen Gebrauch zu construiren. Staunen muß ich, wie man sich „auf einem solchen Felde noch halten könne. Sieht man denn nicht, „daß der Katholicismus sich ganz und gar in den vier ersten Jahr„hunderten wieder findet?" — Eines anderen Tages und erst jüngst äußerte er sich gegen einen anderen Pater des Oratoriums, Herrn Perraud: „Man behauptet bisweilen, und dies ist ein Vorurtheil, das „ich lange Zeit getheilt habe, daß die Lehre der Kirche sich aus Stücken „und Trümmern gebildet habe. Wie falsch! Welch bewunderungs„würdige Einheit! Wie vernichtet eine genaue Prüfung der Texte diesen „Irrthum!"

In solcher Weise hat dieser gerade und starke Geist allmälig die ihn umlagernde Finsterniß durchbrochen, welche sein Jahrhundert um ihn hergebreitet hatte. Aber Gott hat ihn zu anderen Prüfungen ausersehen, die die Kraft und Schönheit seiner Seele noch vollends ans Licht stellen sollten. Dreißig Jahre hindurch hat Gott diesen klaren Geist in materielle Finsternisse eingehüllt, und diesen kraftvollen Willen in einen Körper ohne Bewegung. Und in diesem Gefängnisse und unter diesen Ketten hat die Seele ihre Arbeit und ihr unausgesetztes Suchen nach Gott und seiner Wahrheit fortgesetzt. Welch ein Beispiel für alle Geister und alle Seelen, denen der Körper Hindernisse bereitet. Völlig erblindet, gänzlich gelähmt wachte er, betrachtete er, hörte und dictirte er,

statt sich der Verzweiflung und der Erschlaffung zu überlassen, und das mit welcher Lebhaftigkeit, mit welcher Begeisterung! Er regelte und ordnete sein Leben unter der unbeügsamen Genauigkeit einer fast klösterlichen Zucht. Unter anderem kam zum Beispiel alle Sonntage zu bestimmter Stunde ein Pater des Oratoriums, um ihm das Officium des Tages vorzulesen, worauf er besonders großes Gewicht legte.

Bei so vielen Anstrengungen machte diese tiefe, thatkräftige und gefühlvolle Seele mit der Gnade Gottes täglich größere Fortschritte, und gelangte endlich nicht allein zur theoretischen Ueberzeügung von der allgemeinen Wahrheit unserer Dogmen, sondern zum formellen Willen, sich der Auctorität der Kirche zu unterwerfen, — zum festen Entschlusse, aus ihrem Leben und ihren Sacramenten Leben zu schöpfen, und aus seinen Schriften alles das zu tilgen, was dem Glauben der Kirche und der ihr gebührenden Achtung nahe treten könnte. Was aber, Hochwürdigster Herr, ganz übereinstimmt mit dem, was er selbst Ihnen geschrieben, wie Sie mir solches mitzutheilen geruhten, ist dieses: „Ich „will," sagte er mir, „alles das verbessern, was ich etwa, obgleich im „guten Glauben, gegen die Wahrheit in welcher Weise immer geschrieben „habe. Ich bitte Gott alle Tage, alle Nächte, mir die Zeit zur Vollendung dieser Arbeit zu gewähren, denn ich glaube hierin für Gott zu „arbeiten. Ja, gar oft in meiner Mattigkeit und meinen schlaflosen „Nächten richte ich mich auf und ermuthige mich mit dem Gedanken: „Ich bin ein Arbeiter Gottes — Je suis un ouvrier de Dieu —. „Aber wiederholen Sie mir dieses Wort vor Niemand wieder, fügte er „in seiner zarten Bescheidenheit hinzu; das lautet anmaßend. Ich sage „dies bloß Ihnen." Dieser edle, so demüthige und zu gleicher Zeit so starke Geist verfolgte solcher Maßen seinen Weg und seinen Kampf, ohne Erschlaffung und ohne Stolz, mit dem festen Willen und der festen Ueberzeügung, daß er vor Gott und für Gott arbeite.

Taüsche ich mich nicht, dann wird dies ein historisches Beispiel sein. Es wird heilsam sein. Es wird Mehrere der Verzweiflung entreißen. Es wird Mehrere von ihrer Blindheit heilen.

Sonder Zweifel aber hat Gott die Leiden dieses heroischen Arbeiters abkürzen und ihn nach so vielen Prüfungen, wie ich hoffe, in seinen Schooß aufnehmen wollen, gerade in dem Augenblicke, wo er reif befunden wurde für das ewige Leben.

Dies, Hochwürdigster Herr, das Zeügniß, das ich meinerseits einem so ruhmvollen Andenken abzulegen hatte. Ich anvertraue dasselbe Ihrem väterlichen Herzen und bitte Sie um alle Ihre Segenswünsche und um alle Kraft Ihres Gebetes für diese Seele, die mit so großer Achtung Ihnen ergeben war.

Ich bin mit tiefster Ehrfurcht

Hochwürdigster Herr

Ew. Herrlichkeit

unterthänigster und gehorsamster Sohn

A. Gratry,

Priester des Oratoriums von der unbefleckten Empfängniß.

Ende des ersten Bandes.

